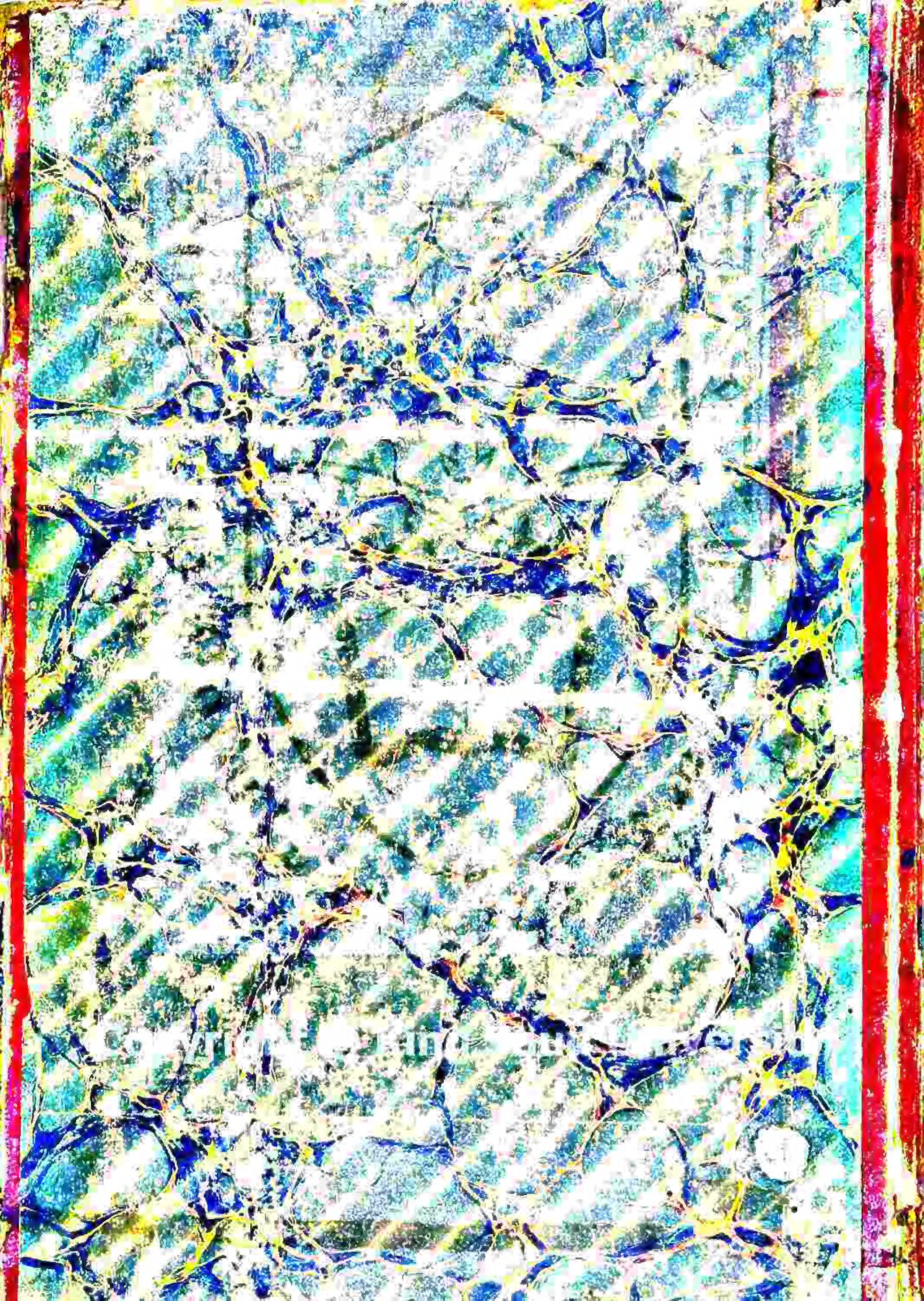


٢١٦١/١ نسمات الأسحار على شرح المنار، تأليف محمد أمين بن عمر
ن ٠ ع ابن عابدين- ١٢٥٢هـ. كتبه محمد مراد -١٢٩٤هـ.
١٧٨ ق ٢٥ س ٢٤,٥×١٦,٥ سم
نسخة جيدة، خطها نسخ حديث
٢٨٤٠ الأعلام ٦: ٢٦٧، هدية العارفين ٢: ٣٦٧
١- اصول الفقه أ- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر
-١٢٥٢هـ ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ
د- حاشية ابن عابدين على شرح المنار
هـ- حاشية على شرح المنار.



حاشية ابن عابدين على المنار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع لاهل الدين منارا وافاض على العاملين من نعمائه سوابغ انوارا واحكم اصول الشريعة الغراء وانضج ثمار فروعها المتفرعة الواصلة الى السماء بكتابه المحكم المتين وسنة نبيه النبيه المبين الناسخ لجديدها الراسخ الباذخ الواضح الادلة الشامخ كل شريعة ماضية في العصور الخالية صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله واصحابه والمنتمين اليه الذين جلوا مرآة قلوبهم بانواره وجعلوا مرقاة وصولهم تتبع آثاره وفصلوا بتقرير تحرير احاديثه السنة الشريفة وبهجوا بتلويح اشاراتها معانيها اللطيفه حتى غدت الاحكام واضحة المنهاج مستقيمة سليمة عن الاعوجاج فجزاهم الله تعالى ثوابا وانعاما وبوأهم جنة حسنت مستقرا ومقاما وبعد فيقول احقر الورى محمد امين بن عمر المدعو بابن عابدين غفر الله ذنوبه وملأ من زلال العفو ذنوبه هذه فوائد عظيمه وفرائد يتيمه وضعتها على شرح المنار للامام الاوحد والهمام المفرد ابي البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي المسمى بافاضة الانوار على اصول المنار المنسوب الى عمدة المتأخرين الشيخ علاء الدين ابن الشيخ علي الامام الحصكفي الحنفي فانه شرح لم تسمع اذن بمثاله ولم تنسج قريحة على منواله بيد انه جرى فيه على عادته من التزام الاختصار فلم يظهر المراد منه لامثالي من الطلبة الصغار مع ما اهمله في بعض المواضع من المتن عن البيان مما يحتاج الى الايضاح لخفائه عن الاذهان فاوضحت في هذه الحواشي ما اجمله وذكرت فيها ما اهمله مراجعا لجملة

كتب معتبرة في هذا الفن تركن اليها القلوب وتطمئن كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح الكاكي المسمى جامع الاسرار وشرح ابن فرشته وشرح ابن نجيم والتوضيح والتلويح وتغيير التنقيح لابن كمال باشا والتحرير لابن الهمام وشرحه التحبير لابن امير حاج والمرآة لملا خسرو وغيرها من الكتب المعتبرة المنقحة المحررة ولم اخرج في الغالب عما ذكرته هنا فمن اشكل عليه شيء فليرجع الى تلك الاصول والى مولى الكرم الغفار باتمامها وفضحنا لما سميتها بنسمات الاسحار على شرح المنار المسمى بافاضة الانوار راجيا من اخواني من الطلبة النجباء ان يغضوا البصر عما به القلم كبا فان صوبحهم قليل البضاعة في هذه الصناعة والله الجليل اجل اسأل وبنبيه النبيه اتوسل ان ينفعني بها واياهم وان يحسن مثواي ومثواهم انه خير مسؤول واجل مأمول وهو بعونه يهدي السبيل بسم الله الرحمن الرحيم حمدا لك ابتدأ رحمه الله تعالى بالبسملة واعقبها بالتحميد اقتداء في الافتتاح باسلوب الكتاب المجيد وعملا بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية للامام احمد في مسنده كل امر ذي بال لا يفتح بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع وفي رواية اوردها الخطيب في جامعه كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع وفي رواية لابن حبان وغيره كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله اقطع وفي رواية لابي داود وغيره كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي الابتداء بهما معا عمل بكل منهما اذ الابتداء محمول على العرفي الذي يمتد حسا لا الحقيقي بجملة البسملة والحمدلة بل والتشهد معها والصلوة على النبي صلى الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم حمدا لك

وسلم حيث ذكر ابتداء عرفيا لما يقصد ذكره بعد او المراد بالابتداء ما يعم
كلا من الحقيقي والاضافي فالبسملة مبدو بها حقيقة والحمد لله مبدو بها
بالاضافة الى ما بعدها وحينئذ اندفع القول بان العمل بالروايتين معا
متعذر واما القول بان الابتداء بالبسملة يحصل به الابتداء بالحمد اذ الحمد
العرفي على ما ذكر في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية فيكون الابتداءآن
حقيقيين فلا يساعده رواية بالحمد لله اذ الظاهر ان المراد بها
لفظها ويمكن ان يقال هذا انما يتم ان لو كانت رواية الحمد التي ذكرها
بضم الدال ولم يثبت ذلك بل الظاهر انها بالكسر ولذا يقع الامتثال
بالجملة الفعلية مثلا وكذا قال بعضهم قلت ويؤيده ان كتاب النبي عليه
السلام الى هرقل لم يبدأ بلفظ الحمد مع انه امر ذو بال عظيم وعليه فيكون
اعادة الحمد صريحا للاحتياط او للتوكيد واجاب بعضهم بان البداءة التي
في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشيء اذا قدمه فمعنى الحديثين
كل امر ذي بال لم يتقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يتقدم عليه
الحمد لله فهو اجذم واجيب ايضا بانه يجوز ان يكون احدهما بالجنان
او باللسان او بالكتابة والاخر بالاخر منها او يكونا بالجنان لجواز احضار
شيئين معا بالبال واعترض بان التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما
حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام ولا يتيسر
التوجه التام الى شيئين الا من المجردين عن العلائق البشرية
هذا وذكر بعض المحققين ان السؤال انما يرد هنا على ان الباء في الاسمين
صلة يبدأ على ما هو المتبادر منهما ويمكن جعلها للاستعانة او للملابسة
بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر او الملابسة به وهي تصدق بوقوع الابتداء في

بالشيء

بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الشروع في الشيء بلا فصل
فيجوز ان يجعل احدهما جزءا من الشيء ويذكر الاخر قبله بدون فصل
فيكون ان الابتداءآن التلبس بهما على وجه التبرك في الفعل المبدو بكماله
لا في ابتدائه فقط اه واورد عليه ان الاستعانة او الالتباس بامر
لا يتحقق بدون تحقق ذلك الامر فلو قارن الاستعانة او الالتباس
بالتسمية والاستعانة او الالتباس بالتحميد ذلك الابتداء لزم وقوع
ابتدائين متدافعين فلا بد من تأخر احدهما عن الاخر والمتأخر
لا يكون شيء منه مقارنا للابتداء هذه سبع اجوبة عن التعارض
المتوهم بين احاديث الابتدائين ولا تعارض بينهما في الحقيقة ولو سلم
التعارض فيمكن ترجيح احدهما على الاخر كما هو شأن المتعارضين وهنا
يترجح حديث البسملة بتصدير كتاب الله العظيم وكتب النبي صلى الله عليه
وسلم الى هرقل وغيره بها على ما في الصحيح واستمرار العرف العملي المتوارث
عن السلف قولا وفعلا على ذلك كما افاده ابن امير حاج في شرحه على
التحرير فتدبر وههنا بحث شريف وهو انه قد اولع المصنفون بقولهم
ان وصفه تعالى بالرحمة مجاز عن الانعام او ارادته لانها من الاعراض
النفسانية المستحيلة عليه تعالى قال الامام الرازي اذا وصف الله تعالى
بامر ولم يصح وصفه به يحمل على غاية ذلك ولوازمه وهذه قاعدة في
كل مقام ام هو صفة فهل من اطلاق اسم السبب والملزوم على مسببه
او لازمه البعيد والتحقيق ان وصفه تعالى بها حقيقة ولا تجوز فيه
وبيانه كما قال العارف المحقق الملا ابراهيم الكوراني في كتابه قصد السبيل
وللقائل ان يقول الرحمة التي هي من الاعراض النفسانية هي القائمة بنا

ولا يلزم من ذلك ان يكون مطلق الرحمة كذلك حتى يلزم كون الرحمة في حقه
تعالى مجازا الا ترى ان العلم القائم بنا من الاعراض النفسانيه وقد وصف
الحق تعالى بالعلم ولم يقل احد انه في حقه مجاز وكذا القدرة القائمة بنا من
الاعراض النفسانية وقد وصف الحق تعالى بها ولم يقل احد انها مجاز في
حقه وعلى هذا القياس الارادة وغيرها من الصفات فلم لا يجوز ان تكون
الرحمة حقيقة واحدة هي العطف وتختلف انواعه بحسب اختلاف الموصوف
به فاذا نسب الينا كان كيفية نفسانية واذا نسب اليه تعالى كان حقيقة فيما يليق
بجلاله ذاته من الانعام او ارادته ويؤيد ما ذكرنا ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة ولا يصار الى المجاز الا اذا تعذرت الحقيقة ولا تتعذر هنا وكون
الرحمة مخصوصة وضعا في الكيفية النفسانية دونه خرط القتاد وكونها في
حقنا كيفية نفسانية لا يدل على كونها مجازا في حقه تعالى والا كان وصفه
تعالى بالعلم والقدرة وغيرها مجازا لانها فينا اعراض نفسانية ولا قائل
به اه قلت ووقع نظير هذا البحث في مغني اللبيب لابن هشام حيث تكلم على
آية ان الله وملائكته يصلون على النبي فقال الصواب عندي ان الصلاة لغة
بمعنى واحد وهو العطف ثم العطف بالنسبة الى الله تعالى الرحمة والى الملائكة
الاستغفار والى الادميين دعا بعضهم لبعض اه فجعل العطف حقيقة واحدة
وانواعه مختلفة بحسب اختلاف من اسند اليه وهذا يؤيد كلام هذا المحقق
وقال شيخ مشايخنا العلامة الشيخ اسماعيل العجلوني في شرحه على صحيح
البخاري بعد نقله ما تقدم عن الكوراني واقول ثم رأيته في حواشي العصام
على البيضاوي اخذا من قول القاموس ويؤيده ما في البدائع لابن القيم
فانه قال في اسمائه تعالى التي تطلق عليه وعلى غيره كحي وسميع هل هي حقيقة

فيه

فيه تعالى مجاز في غيره او مجاز فيه حقيقة في غيره او حقيقة فيهما اقوال اصحها
الاخير اه وكذا يؤيده قول السبكي اجمعت الامة على ان الله رحيم على الحقيقة
وان من نفى عنه حقيقة الرحمة كفر ويؤيده ان الله تعالى يوصف بالعلم على الحقيقة
قطعا مع انه في حقنا من الاعراض النفسانية وقول الامام السكوني في كتابه
المسمى بالتمييز فيما وقع للزمخشري من الاعتزال في تفسير القرآن العزيز
من قوله او وصف بالرحمة مجازا هذا اعتزال وضلال باجماع الامة لان
الامة اجمعت على ان الله رحيم على الحقيقة وان من نفى عنه حقيقة الرحمة فهو كافر
وانما قال الزمخشري ذلك لان الرحمة عند المعتزلة رقة وتغير لا ثم يكرون
الارادة القديمة ويصرفون رحمته الى الافعال او الى ارادة حادثة لا محل لها
لا في محل اه كلامه وانما اطلنا بذكر هذا البحث لما فيه من الفوائد الجليلة
التي قل من تفطن لها الا في مواضع قليله حمد الله الحمد لغة الثناء
بالثناء على الجميل على قصد التعظيم سواء تعلق بالفضائل ام بالفواضل
والشكر لغة فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب الانعام فبين المورد بين عموم
وخصوص مطلق ومورد الحمد اخص وكذا بين المتعلقين ومتعلق الحمد اعم
فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه وقوله حمدا مصدر نائب عن فعله
منصوب على المفعولية المطلقة بعامل محذوف وجوبا تقديره احمد واللام
للاختصاص وآثر الحمد على الشكر لما عرفت ان الحمد يعم الفضائل والفواضل
والشكر يختص بالاخير وآثر الجملة الفعلية على الجملة الاسمية الدالة على
الدوام لان الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجددي وانه اولى بالاعتبار
في هذا المقام لدلالته على ان ما يفي بالحمد من انواع الانعام متجدد على
الاستمرار فلا تخلو لحظة من انعام جديد ومزيد احسان غب مزيد



يامن آض كلمة يا الموضوعة لنداء البعيد مع انه تعالى اقرب الينا من حبل
الوريد هضما لنفسه واستبعادا لها عن مظان الزلفى نورت منار
الشرع الشريف النور الضياء والجمع انوار وانار الشيء واستنار بمعنى اضاء
والتنوير الانارة يقال نورت الشيء تنويرا اخرجت نوره كذا في المختار وقيل
الضياء اقوى منه واتم ولذلك اضيف الى الشمس في قوله تعالى هو الذي جعل
الشمس ضياء والقمر نورا والمنار العلم وما يوضع بين الشيئين من الحدود
ومحجة الطريق كما في القاموس والشرع في اللغة الاظهار والمراد به
الطريقة المخصوصة المشروعة ببيان النبي صلعم والشريف العالي
المعجز المنيف الاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان
بمثله منا عجزته جعلته عاجزا واختلف في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق
على كونه معجزا فقيل ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه
الغريب وقيل بصرف العقول عن المعارضة والصحيح الاول والمنيف بمعنى
المرتفع على غيره يقال اناف على الشيء اشرف عليه او بمعنى الزائد في الاعجاز
من اناف الدراهم على المائة زادت ولا يخفى ما في قوله منار من صناعة التوجيه
وفي ذكر الشرع والكتاب من براعة الاستهلال كما يأتي بيانه من
خصصته بكل كمال وتشريف الاصل في لفظ الخصوص وما يتفرع منه
ان يستعمل بادخال الباء على المقصور عليه اعني ماله الخاصة فيقال خص
المال بزيد اي المال له دون غيره لكن الشائع في الاستعمال ادخالها على
المقصور اعني الخاصة وهو المراد هنا بناء على تضمين معنى التمييز او جعل
التخصيص مجازا مشهورا في العرف وعلى آله وصحبه اهل الآل
عند س والبصريين اهل فابدلت الهاء همزة ثم ابدلت الهمزة الفا وعند
الكسائي

يامن نورت منار الشرع الشريف بكمال المعجز المنيف وصلوة على من خصصته بكل كمال وتشريف وعلى آله وصحبه ما نطق بما بعد في ظل تأليف

الكسائي ويونس اول فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها كما في قال
واستدل لكل بتصغيره على اهيل واويل فانه يرد الاشياء الى اصولها واختلف
في المراد بهم في مثل هذا الموضع فالاكثرون انهم قرابته الذين حرمت عليهم
الصدقة على الاختلاف فيهم وقيل امة الاجابة وقيل غير ذلك والصحب
جمع صاحب كركب وراكب وهو كما في النخبة عند المحدثين وبعض الاصوليين
من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على الاسلام او قبل النبوة
ومات قبلها على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل وان ارتد وعاد في حياته
وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته بتعاد مدة يثبت معها اطلاق
صاحب فلان عرفا بلا تحديد في الاصح وقيل ستة اشهر وقيل سنة
اوغزو فيقول ان قلت ما هذه الفاء فان اما بعد قبلها فدار بين
هيا لفظها فلو قصد ان تكون في جوابها قلت يحتمل ان تكون عاطفة على
الجملة التي نصب فعلها حمدا ونظيره قوله تعالى والذين كفروا فتعسا
لهم واضل اعمالهم فقوله واضل معطوف على الجملة التي نصب فعلها تعسا
لان المعنى فاتعسهم الله تعسا وذلك ان تقدر الفعل المحذوف ماضيا
او مضارعا اي احمد او حمد ففيه التفات اما في المعطوف او المعطوف
عليه على اختلاف التقديرين فان قدرته احمد فالالتفات في الثاني وان
قدرته حمد فهو في الاول ويحتمل ان تكون فصيحة عاطفة على شيء محذوف
والتقدير فاذا فرغت مما تقدم او علمت ما تقدم او نحو ذلك فيقول
ويحتمل وجها لطيفا وهو ان الفاء دخلت في جواب اما بناء على ملاحظة
المعنى الاصلي كما قيل ان الاعلام حين ما يقصد بها المعاني العلمية قد يلاحظ
معها المعاني الاصلية بالتبعية وبهذا نادى بعض الكفرة ابا بكر رضي الله

فيقول المفتقر الى ذي اللطف الخفي

عند ابي الفضيل ومثاله في العطف على المعنى لم الزمنك او تعطيني حقي عند
البصريين وهذا قريب مما ذكره من العطف على التوهم وايضاح ذلك
الله لما كثر تعدد بين الخطب باما بعد مقصودا باما الشرط ادخل الفاء
بناء على ذلك كما في قوله

بدالي اني لست مدرك مامضى ولا سابق شيئا اذا كان آتيا

فقوله ولا سابق في رواية الجر عطف على مدرك المنصوب لفظا لانه كثر
وقوعه مجرورا بالبا الزائدة وقد خرج ابن هشام في المغني على ذلك
قوله تعالى فأطلع في قرآة النصب بناء على مذهب البصريين بانه عطف
على الاسباب او على معنى ما يقع موقع ابلغ وهو ان ابلغ لكثرة اقتران
خبر لعل بان وله نظائر كثيرة مذكورة في المغني محمد علاء الدين
ابن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن محمد بن جمال الدين بن حسن
زين الدين الحصني الاثري المعروف بالحصكفي صاحب التصانيف النافعة
في الفقه وغيره منها هذا الشرح المسمى بافاضة الانوار على اصول المنار
ومنها شرحا الملتقى والتنوير ومنها شرح قطر الندا ومختصر الفتاوي
الصوفيه ومنها تعليقه على شرح البخاري يبلغ نحو ثلثين كراسا وعلى
تفسير البيضاوي من سورة البقره الى سورة الاسرا وحواشي على الدرر
وغير ذلك وقد اقر له بالفضل والتحقيق مشايخه واهل عصره وتوفي
في عاشر شوال سنة الف وثمان وثمانين عن ثلاث وستين سنه
ودفن بمقبرة باب الصغير رحمه الله اللطيف الخبير المفتي بدمشق
بكسر الدال وفتح الميم وسكون الشين قصبة الشام وقد تكسر الميم ايضا
هذه الفاظ للاشارة مجازية سواء كانت قبل التأليف او بعده

لان

لان حقيقتها انما تكون للمشاهد المحسوس الحاضر فاذا اشير بها الى
المعدومات او الموجودات المجردة المادة الغائبة عن الحس كان ذلك مجازا
تنزيلا للحضور عند العقل منزلة المحسوس والمشار اليه هنا اما المعاني
او الالفاظ او النقوش او المركب من اثنين منها ومجموع ثلاثة اقسام او الثلاثة
وليس لشيء من هذه السبعة حضور في الخارج سوى النقوش وعلى
تقدير الاشارة اليها تكون الاشارة الى الحاضر في الذهن فتكون مجازا
فتدبر حين اقرأته ثالثا اي اقرأ ثالثا بجامع بني امية اي
الذي بناه الامويون قبيلة من قريش اي بعضهم وهو عبد الملك
ابن مروان والنسبة اليه اموي بضم الهمزة ويجوز فتحها كما نقل عن
الصحاح مراجعا الغائب شراحه حال من فاعل حالت والله تعالى
اسأل قدم المفعول لافادة الحصر اي لا اسأل غيره وهو حصر حقيقي
وبجبيه النبيه النبه بالضم الفطنه ونبه مثلثة شرف واشتهر
نابه ونبيه ونبه محركة كذا في القاموس كل منصف بغير عناد لا
العدل وعند عن الطريق عنودا مال والمعاندة المفارقة والمجانبه
والمعارضة بالخلاف كالعناد كذا في القاموس الحمد لله الخ اسقط
الشارح بسملة الماتن مع انها موجودة في نسخ المتن وبعض الشروح ولعل
المذكورة اولا هي بسملة الماتن قدمها واستغنى بها عن اعادتها مرة ثانيه
وتح محفها ان تكتب الجمرة هي الدلالة على ما يوصل الى البغية وان لم
يوجد الايصال اي الهداية المدلول عليها هيهنا هي ما ذكر وهذا
ما ذهب اليه الامام الرازي وقيل هي الدلالة الموصلة الى المطلوب
وهذا المحقق التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني في حواشي الكشاف

وفرقا بين المتعدى بنفسه والمتعدى بالحرف بان معنى الاول الايصال
الى المقصد والايصال ولا يسند الا اليه تعالى كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا
ومعنى الثانى الدلالة وارادة الطريق ويسند الى غيره مثل وانك
لتهدى الى صراط مستقيم وان هذا القران يهدى للتى هى اقوم واعترض
عليه بانه لا يساعده كتب اللغة فان المذكور فيها ان التعدية بالحرف
لغة اهل الحجاز وغيرها لغة غيرهم على انه منقوض بقوله تعالى حكاية
عن ابراهيم عليه السلام فاتبعنى اهدك صراطا سويا وعن مؤمن آل
فرعون يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد وعن فرعون وما اهديكم
الا سبيل الرشاد والحمل على الحذف والايصال مما لا يقبل هو
الشريعة النبوية فعيل بمعنى اسم المفعول وهى فى الاصل الطريق الظ
ومورد الماء شبهت فى اتباع ما دلت عليه من الاحكام وعدم الزيغ عنه
بالطريق الظ فى اقتفاء سالكه جادته وعدم الميل عنه او بالمورد
الذى يتناب به كل احد للحاجة العامة ففيه براعة الاستهلال البراعة
مصدر برع الرجل اذا فاق اصحابه واقرانه والاستهلال اول صوت
الصبى ثم استعير لاول كل شىء فبراعة الاستهلال بحسب المعنى اللغوى
تفوق ابتدا وفى الاصطلاح كون الابتدا مناسبا للمقصود وهو فى
التحقيق سبب لتفوق الابتدا لكن سمى باسم المسبب تنبيها على كماله فى السببية
وبيان ذلك هنا ان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس واصول الفقه باحث عنها اختص بالخلق العظيم البا
داخلة على المقصور فهو من قصر الصفة على الموصوف اى انه عليه
السلام اختص من بين الناس بالخلق الموصوف بالعظيم وفى ترك

التصريح باسمه صلعم تنويه بشأنه وتنبيه على ان اختصاصه بالكمالات
امر جلى لا يخفى على احد انباعا للكتاب الكريم فى قوله تعالى وانك لعلى
خلق عظيم ففى كلام المص تلميح الى هذه الآية الشريفة قال ابن نجيم فى شرحه
واصح الاقوال فى تفسيره ما ذكرته عائشة رضى الله تعالى عنها كما رواه
مسلم كان خلقه القران ذكره القرطبى يعنى تأدب بتأدب القرآن وتخلقه
تخليته من كل عيب بها وتحليته بمحاسنها ومكارمها هم من جملة النسب
الخ وهم الذين حرم الصدقة عندنا ومن جملة الدين كل مؤمن تقى
والظ ارادة هذا هنا لتدخل الصحابة رضى الله تعالى عنهم فافهم هو
وضع الخ اى موضوع الهى اى منسوب الى الاله تعالى يعنى بلا واسطة
احترز به عن الاوضاع الصناعية وقوله يدعو اى يسوق وضمنه معنى
يلهم مثلا وعداه الى المفعول الثانى بنفسه واحترز به عن الاوضاع الالهية
الغير السائقة كانبات الارض وقوله اولى الالباب العقول احترز به عن افعال
الحيوانات المختصة بالاحيان كالذهاب الى المرعى وقت الصباح والرجوع
وقت المسا وقوله ما عند الرسول احترز به عما لم يجئ به صلى الله عليه
وسلم وعرف الدين غير الشارح بقوله هو وضع الهى سائق لذوى
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وقد ترك الش تقييد السوق
بالاختيار وكان عليه ان يذكره ليحترز به عن الوجدانيات كالغضب
والجوع والعطش الا ان يقال ان قوله ما عند الرسول يغنى عنه بان
الغضب يدعو الى اخذ الثار مثلا والجوع والعطش الى مطلق الاكل
والشرب ليفيد ان من يتبع حذف بادى يتبع يفيد ان من شرطية
فالمعنى ليفيد مضمون هذا الكلام كلمة تذكر تنبيها المراى واليس

المراد بها خطابا بعيد كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار اذ هو لبيان
بيان منه الى رؤية   اى ادلة المشروع المرادف للفقه يعنى انه مصدر
بمعنى اسم المفعول فالمراد به الاحكام الشرعية فقط كالفقه وانما اوله
باسم المفعول مع انه لو ابقاه على ظاهره لكان شاملا لعلم الكلام ايضا
ولا صول اصول له ايضا لما فى المرآة شرح المرقاة ان المراد باصول الفقه
ادلة تختص دلالتها بالفقه ولان لقب هذا العلم انما هو اصول الفقه
كما ذكره فيها ايضا خلافا لما قاله ابن ملك فكان الاولى ان يراد بالشرع
المشروع المرادف للفقه كما ذكره   وهو علم باحوال الادلة الاربع
لا صول الفقه باعتبار المعنى اللقبى والمراد بالعلم هنا الادراك والدليل
كما فى المرآة ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من
النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هي
بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمعنى الذى من شأنه اذا نظر
فى احواله اوصل كالعالم للصانع والثانى هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة
الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها عوارضها
الذاتية اللاحقة لها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض
او باعتبار استنباط الاحكام منها والمراد بالحكم هنا ما ثبت بخطاب الشارع
المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندبية والاباحة والكراهة
والحرمة والصحة والفساد وغير ذلك وقوله على   وجه كلي متعلق
بالموصلة واعلم ان تعريف اصول الفقه اللقبى يتوقف على تعريفه الاضافى
لانه مركب وتعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته الغير البينة
فالاصول جمع اصل والاصل ما يبتنى عليه غيره حسيا كان او عقليا

ابناء

اى ادلة الشرع المرادف للفقه وهو علم باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلي لان ما هو حجة فى حقنا

لابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل والفقه معرفة النفس ما لها
وما عليها وهذا التعريف منقول عن الامام رحمه الله تعالى وهو شامل
للكلام والتصوف اذ هما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر ومن لم
يجعلهما داخلين فيه زاد فى التعريف قوله عملا فيخرجهما به   اى ان كان
من الله فهو الكتاب فيه نظر لما يلزم عليه من دخول الحديث القدسى
فى الكتاب فالمناسب ان يقال نظير ما فى شرح التحرير ما هو حجة فى حقنا
اما وحي او لا والوحى ان كان متلوا فهو الكتاب والا فهو السنة وغير الوحي
اما باتفاق الاراء فهو اجماع الامة والا فهو الاصل الرابع   فذلك
الغير اى المذكور فى ضمن قوله والا فان معناه وان لم يكن من الله تعالى
بان كان من غيره   المستنبط اى المستخرج من الثلاثة قيد به تبعا
لفخر الاسلام للاحتراز عن القياس العقلى اى المنطقى وللاشارة الى
فرعيته عن الثلاثة ولذا اخره واصليته انما هي بالنسبة الى الحكم وما
يتوهم الاثبات به غير هذه الاربعة فهو راجع اليها كما بينه ابن ملك
من النص الاولى ان يقول من الكتاب ليظهر التقابل بينه وبين السنة
وهو موجود فى اللواطة فحرم اى بالقياس على وطء الحائض قال
ابن كمال فى تغيير التنقيح ان حرمة اللواطة ثابتة بالكتاب لانها من شرع من
قبلنا وقد قصت من غير نكير والمثال الصحيح قياس انتقاض الوضوء
بالخارج من غير السبيلين على انتقاضه بالخارج منها الثابت بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط واجيب بانه انما يرد اذا ثبت تأخر هذه
الاية عن القصة المذكورة فى القرآن الواردة فى حق قوم لوط على انا
نجيب بان المقيس حرمة اللواطة فى المرأة كما صرح به بعض المحققين   فيا

اى ان كان من الله فهو الكتاب والا فذلك الفعل اما الوحي فهو السنة وان كان اتفق الاراء فهو الاجماع او والا فهو الاصل الرابع وهو القياس المستنبط المستخرج من الثلاثة فلذلك افرده بمثال الاستنباط من النص فى قوله تعالى [illegible] السلام فقط [illegible] موجود فى [illegible] ان حرمة [illegible] السنة [illegible] على [illegible] الوجود [illegible] الصلاة [illegible]

على الوطء الحلال فانه يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع وهي عبارة عن
ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على اصول الواطئ وان علوا وفروعها
على اولاده وان سفلوا وحرمة امها تماما على الواطئ وان علون وحرمة
بناتها وان سفلن كذا في حواشي عزمي زاده على ابن ملك عن غاية البيان
اي السابق اشارة الى ان الالف واللام فيه للعهد ولا ينافي
كون المعهود الله صار علما بالغلبة على كتاب الله وقد قارنت ال وضعه
فتكون زائدة لان الذي صار علما بالغلبة هو الواقع في مقابلة السنة
لا الواقع هنا بعد اما الذي جعل اشارة اليه فسقط اعتراض الشارح
على شرح ابن ملك في جعله الالف واللام للعهد كذا قاله شيخنا رحمه الله
تعالى كل منهما غلب على كتاب الله اى بعد ان كان الكتاب في اللغة
اسما للمكتوب والقرآن مصدر بمعنى القرآن لكن غلب الاول في عرف
الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف العربية
على كتاب سيبويه والثاني غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
تعالى المقروء على السنة العباد كما في التلويح الا ان الثاني اشهر
فلذا جعله تفسيرا قال في التلويح وهو اي القرآن في هذا المعنى اشهر
من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام اعني قوله المنزل
الى تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم
ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله وغيره
على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في
اللغة اه ووجه بعده ان المتبادر الى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ سيما في
التعريفات والقرآن بمعنى المقروء مجاز ووجه كون القرآن اشهر في هذا

المعنى

المعنى من الكتاب ان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من
الكتاب الى المقروء لان العلاقة بين المصدر والمفعول اقوى واظهر من
الملابسة بين النقوش والالفاظ المنزل على الرسول خرج بقوله المنزل
الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بالقول الى
حامله وهو جبريل عم وبقوله على الرسول المنزل على غيره كذا في المرآة
صفة كاشفة تبع في ذلك ابن ملك وهو مخالف لكلام غيره من الشراح
ولكلام التلويح السابق ولكلام المرآة حيث جعلوا قوله المنزل على رسولنا
تعريفا للقرآن وبين ما يخرج به واذا جعل المنزل صفة كاشفة لا يكون
من التعريف ولا يخرج به شيء اذ هي لا تفيد تخصيصا اذ الاخراج فرع
التخصيص ثم ان كلام الشراح اولى من كلام ابن ملك من حيث انه لم يحترز
به عن شيء ولم يذكر محترزاته كابن ملك اى على رسولنا صلى الله عليه
وسلم بناء على ان اللام للعهد او عوض عن المضاف اليه خرج المنسوخ
تلاوة اى سواء بقي حكما او لا خرج المنقول بالاحاد اى بناء على ان
ال في المصاحف جنسية وهي قد تبطل معنى الجمعية وقراءة ابن مسعود
مكتوبة في مصحفه فلم يخرج بقوله المكتوب في المصاحف بخلاف ما لو
جعلت للعهد خرج المنقول بالشهرة اى بناء على ما ذهب اليه الجصاص
من ان المشهور قسم من المتواتر واما على ما ذهب اليه الجمهور من انه قسيم
له فهو خارج بقوله متواترا وارد عليه ان المشهور لا شبهة فيه
عنده بل يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده كما سيجيء في مباحث السنة
اه لكن قال في التحرير هناك ان الحق الاتفاق على عدم الاكفار لاحادية
اصله وسيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى والظاهر ان فيه شبهة باعتبار

اصله وهو من كلام المصـ الا لو قلنا انه لا شبهة في عنده لابد ان يقوله
نقلا ومتواترا من مبداه الى منتهاه لتخرج فتامل   لما ان الاصح ان الامام
رجع الى قولهما يوهم صنيعه ان الامام كان يقول ان القران اسم للمعنى فقط
كما زعم بعضهم استدلالا بجويزه القراة بالفارسيه وليس الامر كذلك
بل مذهبه ان القران اسم للمعنى مع النظم تحقيقا كالعبارة العربية او تقديرا
كالفارسية وكان يجوز الصلاة بالفارسية مع القدرة على العربية لذلك
ثم رجع الى قول صاحبيه بعدم الجواز لها مع القدرة على العربيه قال ابن كمال
باشا وما روى عن ابي حنيفة انه رخص في ترك النظم رخصة مخصوصة في حق
جواز الصلاة فليس مبناه على عدم اعتبار النظم في القران والا لما خص الرخصة
المذكورة بجواز الصلاة وعلى ان قد صح رجوعه عن القول المذكور اه اذ لو كان
مبنيا على ذلك لجاز مس مصحف مكتوب بالفارسية وقراته للجنب والحايض
وح فلو قال الشـ على ان الاصح الخ نشرقيا في الجواب بمعنى انه رجع عما توهم منه
ذلك الزاعم ما زعمه لكان اظهر فتبصر   والظاهر ان المراد النظم الدال
على المعنى الخ يعني ان المعنى ليس جزءا من مفهوم القران كما هو ظاهر صنيع
المصـ بل قيد خارج عن مفهومه لان كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة للفظ
الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وانما قال وهو اسم للنظم لان الاحكام
لما كانت في نظر الاصوليين منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعلوا
القران اسما له واعتبروا في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم   وانما
تعرف احكام الشـ المراد بالاحكام هنا الفقهيه التي هي وصف الفعل
كالوجوب والحرمة والنفاذ واللزوم وغيرها وهو مجاز لغوي من
اطلاق اسم المصدر على المفعول حقيقة اصطلاحية للفقها كما نص

عليه في التوضيح لا اصطلاحي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضا والتخيير لا غيره   اي اقسام النظم والمعنى فيه رد
على من زعم ان للمعنى المجرد قران عند الامام والمراد باقسامهما الاقسام
المفضية الى معرفة الاحكام الشرعية المتقدمة لتخرج القصص والمواعظ
والحكم وغيرها كما في شـ المطـ فانها وان تعلق بها احكام من وجوب اعتقاد الحقية
وجواز الصلاة وحرمة القراة على الجنب فهي احكام تعلقت بالجميع ولم
تثبت معرفتها بالجميع وانما تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة
كما في ابن نجيم عن الكشف وفي قول الشارح بالقران اشارة الى ذلك
وذلك اربعة اي اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علماءنا اختاروا
في النظم تقسيما بهم نظره ويهم ثمرة اما الاول فلمفهومه المفرد والمركب كما
سياتي واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى اخر
فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي
وضع الواضع ثم دلالته اي كونه بحيث يفهم المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى للفظ
بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام كذا في المراة والجميع اقسام للنظم
بالنسبة الى المعنى كما صرح به في التوضيح احتفالا بالاصل وميلا الى الضبط
لا كما اختاره بعضهم من ان الثلثة الاول اقسام النظم والرابع اقسام المعنى
اي المذكور تاويل لتذكير اسم الاشارة لان الاصل ان يقال تلك
وكل قسم منها اربعة ايضا اي سوى الثاني فان له ايضا اربعة تقسيمات
ثمانيه وسياتي الكلام فيه فيكون مجموع الاقسام عشرين   اي هيئة
ومادة لف ونشر مرتب واشار الى ان المراد باللغة المادة فقط وان كان
الصيغة منها لان الصيغة كما في التلويح هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار

بصيغة الصلاة كما في
عبارة ابن كمال لكونه
قوله اجماعا اشارة
للرد على ذلك الزاعم
ويكون قوله على ان
الاصح الخ

الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع
فالمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها
وعبر في التنقيح والمرقاة بدل صيغة ومعنى باعتبار الوضع والمص تابع فخر
الاسلام و وجهه ان الواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص
عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة
فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ واشار الشارح رحمه الله تعالى الى ذلك بقوله
فالمفهوم من حروف ضرب الخ وقدم الصيغة على المادة مع تاخرها عنها
في الوجود لما علم ان اكثر الحقائق دالا على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي
اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلهذه الفائدة اللطيفة عدل عن
ذكر الوضع كما في حواشي التلويح للمولى الفناري وان لاكثر فان شمل
الكل فالعام جعل العام موضوعا لاكثر من معنى واحد هو ما مشى
عليه المص في ش وهو الموافق لما في الكشف والتحقيق كما في العزمية واختاره
ابن كمال فقال ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له بوضع واحد وما في ش ابن ملك وابن نجيم انه موضوع لمعنى واحد
على الاشتراك بين الافراد هو ما مشى عليه في التلويح والمرآة لان المعنى اذا
احتمل التاويل الخ كان عليه ان يقول لان اللفظ اذا احتمل التاويل
كنظائره لان الاقسام المذكورة للنظم بالنسبة الى المعنى كما تقدم ولئلا
يلزم عود الضمير في معناه الى المعنى بل الاولى ان يقول كما في التلويح لانه
ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه
الخ لان هذا التقسيم الى الاربعة المذكورة باعتبار ظهور المعنى والى مقابلها
باعتبار خفائه فالاولى التصريح به كما صرح في مقابله وان امكن دفع ما

بتقسيم

بتقدير مضاف اى لان دال المعنى فلهذه اربعة اربعة اخرى تقابلها
قال ابن نجيم المراد بالمقابلة ان يكون موجبها مخالفا لموجب الاقسام الاول
وليست من قسم البيان لان البيان هو الاظهار او ازالة الخفاء فلا يتناولها
اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلذا اجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم ان تكون
اقسام النظم والمعنى خمسة اذ ذكرها هنا وقع تبعا كما ذكر الهندي اه و
كلام المرآة ان هذه الاقسام داخلة في اقسام البيان حيث قال وهو اى
الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار
الوضوح واربعة باعتبار الخفي وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة بيانا
لا ولى اذ بضدها تتميز الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما تختص
بها كما ستبين في موضعها ان شاء الله تعالى ثم عد المتشابه من هذه
الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى اه وعليه فكان على
المص ان يعدها ثمانية ايض والا فالمجاز اي وان لم يستعمل فيما وضع
له بل استعمل في غيره لعلاقة فهو المجاز والتقييد بالعلاقة لخروج الهزل
وكل منهما ان ظهر مراده فالصريح الخ ان قلت ما الفرق بين
الصريح والظاهر وبين الكناية والخفي مثلا حتى عدت اقساما متقابلة
قلت لا شك ان تعدد التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر الملحوظ
في التقسيم الثالث الاستعمال في المعنى الظ والخفي وفي الثاني نفس ظهور
المعنى وخفائه والفرق ظاهر اى في كيفية دلالة اللفظ على المعنى
تصريح بان هذا القسم الرابع من اقسام النظم باعتبار المعنى كما ذهب اليه
صدر الشريعة لا من اقسام المعنى كما ذهب اليه بعضهم وقد تقدم
ان استفيد من النظم يعني بلا توسط مفهوم لغوي او شرعي وقوله

قوله استدلالا بعبارة النص والاشارة يعني فهو كون النص دالا بطريق العبارة
والاشارة وقوله او من المفهوم اللغوي او الشرعي يعني مع توسط النظم
وح فتكون الاقسام الاربعة من اقسام النظم ويندفع توهم المنافاة الحاصلة
من عطف المفهوم على النظم   او من المفهوم فيه تغيير لفظ المتن وكذا فيما
بعده فانها كانت واو مفردة متحركة وقد جعلها ساكنة والش رحمه الله
يتساهل في مثل ذلك وفي تغيير الاعراب كثيرا كما ستطلع عليه في محاله ان
شاء الله تعالى   والاولى التمسك بالاستقراء اي التتبع لا بالحصر العقلي
المردد بين الاثبات والنفي قال في جامع الاسرار واعلم ان دلائل الحصر
التي ذكرها الشارحون غير تامة يعرف بادنى تامل والاولى ان يتمسك فيه
بالاستقراء التام الذي هو حجة والاستقراء فيما يمكن ضبط افراده تام وفي
ما لا يمكن غير تام كافراد العدد والكتاب مما يمكن ضبط افراده في نحو هذه
التقسيمات اه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال انه تقسيم استقرائي جيء
به على صورة العقلي لان ذلك سائغ كما ذكره علماء المناظرة وانما ذكره
الش مرددا متابعة للشارحين   فيعرف الراجح والمرجوح اي فائدة معرفة
تقديم الراجح على المرجوح عند التعارض كتقديم الحكم على المفسر   فيعرف
المفهوم اي ما يفهم منها لغويا كان او شرعيا   فيلتقط الثمانون اي من
ضرب العشرين في الاربعة وليست ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات
عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن
ينقسم الى اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على الثاني
وهلم جرا فالمراد بالاقسام هنا التقسيمات لان قسيم الشيء حقيقة ما لا يجتمع
مع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض اذ قد يكون لفظ واحد

خاصا

خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص
واوصلها السراج الهندي اي ناقلا عن بعض المحققين كما في ابن نجيم
ثم الرابع فيها اي في الثمانية واربعين   ثم الخامس فيها اي في المائة واثنين
وتسعين   هو كالجنس اي شامل للمهملات والمستعملات وما يكون
دلالته بالطبع او العقل وانما قال كالجنس ولم يجعله جنسا تحاشيا عن اطلاق
الجنس على المشترك بين الماهيات الاعتبارية فانه مجاز كاطلاق الفصل
على المختص ببعضها لان الجنس الحقيقي ما تحته ماهيات متحققة في الخارج
وضع لمعنى قال الشيخ مشايخنا الشهاب احمد المنيني في شرحه على
مختصر المنار المسمى بالعرف الناسم على رسالة العلامة قاسم فيه تجريد
الوضع عن بعض معناه اذ الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه
فالمعنى مستفاد من قوله وضع فاذا لم يعتبر التجريد يكون ذكر المعنى مستدركا
او يقال ذكر ليجري عليه لفظ معلوم اذ هو صفة لا بد لها من موصوف
تجري عليه   خرج المهمل وخرج ايضا ما لم يكن دلالته بالوضع كالمحرفات
كما بينه ابن نجيم وما يكون دلالته بالطبع او العقل   خرج المجمل قال في
جامع الاسرار لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى
الوضع والاجمال عارض والمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه
الاقسام لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر   وخرج ايضا المؤول لان معناه
غير معلوم يقينا والمراد بالمعلوم ان يكون معلوما من حيث الذات ولو
من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل
الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان
احتمل ان تكون كافرة او مؤمنة   على الانفراد اي على ان يكون اللفظ

مشتا او لا دلالة مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له
الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد فيدخل في هذا التعريف المطلق
بناء على مختار المصنف من انه من قبيل الخاص ويخرج عنه العام كالمسلمين فانه
موضوع لكثير غير محصور مستغرقا لجميع ما يصلح له بوضع واحد او هو
موضوع لمعنى واحد على الاشتراك كما قدمناه وفي ابن نجيم ان ظاهر ما في
التوضيح والتلويح والتحرير ان العدد موضوع لكثير كالعام فالمسمى متعدد
فيها لكن الاول محصور والثاني لا وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك
فانه متعدد الوضع فالحق في تعريف الخاص انه ما وضع لواحد او متعدد
محصور ليشمل اسماء الاعداد ولذا قال في التحرير اللفظ ان كان مسماه
متعددا ولو بالنوع او متعددا مدلولها على خصوص كمية فالخاص فدخل
المطلق والعدد والامر والنهي اهـ والمراد بالحصر ان يكون في اللفظ
دلالة على انحصاره في عدد معين وبغير المحصور عدمه وبهذا ظهر
الفرق بين العدد والسموات فهي وان كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ
والمراد بالوضع للكثير بحسب الاجزاء ان تكون الاجزاء متفقة في الاسم كآحاد
المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتعددة بحسب ذلك المفهوم
بخلاف اجزاء زيد فانها غير متفقة في الاسم اهـ اما ان يكون خصوص الجنس
او خصوص النوع الخ الخصوص بمعنى الخاص اي اما ان يكون خاص الجنس الخ
او الضمير عائد الى الخصوص المستفاد من الخاص متفاوتين في احكام الشرع
قيد به وبقوله بعده متفقين في الحكم يعني الشرع للاحتراز عن الجنس النوع
المنطقيين فان الجنس عندهم كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب
ما هو كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والنوع كلي مقول على كثيرين

متفقين

فيه العام وهو اى الخاص اما ان يكون خصوص
الجنس اى لفظ مستعملا على كثيرين متفاوتين
في احكام الشرع او خصوص النوع الذي ...

متفقين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو
فان الفقهاء لما كان نظرهم في الاحكام جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم
بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة او عكسه لم ينعقد
البيع وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كرجل وامرأة
مختلف بين العاقل وغيره ففارس او خصوص العين اي المعين
شخص لا يقبل الاشتراك اصلا حقيقة قيد للوحدة لا للمعنى
ورجل قال في التوضيح او باعتبار النوع كرجل وفرس قال في التلويح فيه
اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد
لا يكون كالرجل ومثل في المرقاة بقوله كرجل وماء اشارة الى ان اسماء
العدد من الواحد بالنوع وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا حكم
الشيء هو الاثر الثابت به والمراد بالمخصوص مدلوله والمراد انه من حيث
هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة يفيد مدلوله قطعا فانه قد يكون
بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية كما في المرآة اي في بيان التفسير
لان من شرط بيان التفسير ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين
بنفسه ولا يكون فيه اشكال ولا اجمال كما في جامع الاسرار عند
الجمهور قيد لافادته القطع فلا يلي تقديمه على قوله ولا يحتمل البيان
لئلا يوهم ان الخلاف فيهما او في الثاني كما هو المتبادر والمراد بالجمهور
ابو زيد ومتابعوه وخالفهم مشائخ سمرقند في نفسه لهذا القيد
لدفع المصادرة المتوهمة في الدليل المذكور ووجهه ان البيان في المدعي
هو البيان في الخارج وفي الدليل هو البيان بنفسه ولانه يحتمل البيان

مشتملا على كثيرين متفقين في الحكم او خصوص
العين كان لا معنى واحد حقيقة كالانسان ورجل
وزيد لف ونشر مرتب ويحكى ان ابا زيد العفير
النص قطعا اى على وجه القطع اى انه اراد
عنه ولا الاحتمال البيان اى بيان النص وان
الجمهور حكم ببيانه البيان فلا يحتمل

قد يجوز الا جعل التفريع المذكور على عدم احتمال البيان فقط وكان الاظهر
عدم الاقتصار عليه بل يذكر كونه موجبه قطعيا ايضا كما فعله السراج
الهندى وغيره فان بعضا من التفريعات الآتية كبطلان التأويل بالاطهار
فى آية التربص مما لا تعلق له بعدم احتمال البيان بل هو متفرع على كون
موجب الخاص قطعيا كما صرح به فى التلويح وغيره كما فى العزميه
كالطمأنينة فى الركوع ادناها ان تكون قدر تسبيحة كما قال ابو يوسف
والشافعى فمقصره كما فى الشروح لا تم وان تعلق اعمة الفرض بمعنى ..
على الفرض العملى وهو الواجب فيرتفع الخلاف كما فى فتح القدير لان ابا
يوسف موافق لهما فى الاصول اه وهو خلاف الظاهر لانهم جعلوا قوله
بالفرضية مقابلا لقولهما بالوجوب فلا اولى ما قيل ان الصلوة كانت
مجملة وبيّن الاجمال بفعله عليه السلام فكان فرضا الا ما اخرجه دليل
كالفاتحة وغيرها ولم يوجد فى التعديل الا خراجه عن الفرضية دليل
اوان الخبر المذكور عنده مشهور لانه خاص معلوم معناه لان
الركوع والسجود وانه النص على معنى المذكور وليس عائدا الى امر الركوع
والسجود لانه ينافيه قوله وهو الميل عن الاستوى الخ فان معنى الامر
بالركوع والسجود طلب فعلهما وهو تعليل لعدم جواز الحاق التعديل بهما
على سبيل الفرض لان الزيادة على النص بخبر الواحد لا يجوز لانها نسخ
معنى ولا يجوز نسخ النص الخاص بخبر الواحد لانه ظني وهو الميل
عن الاستوا قال فى العزميه زاد عليه فخر الاسلام قوله بما ينقطع اسم
الاستواء وهو الحق لكن يلحق به واجبا نظرا الى دليله اى لكونه ظنيا
فيثبت الوجوب لا الفرض العملى فيكون التعديل واجبا فيها وهذا على

الكرخي

الكرخي ورواية الجرجاني انه سنة قال ابن نجيم ورجح الاول فى فتح القدير
لان المجاز حينئذ فى قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة
دليل الوجوب وقد سئل محمد عن تركه فقال انى اخاف ان لا يجوز ورجح
الثانى فى التحرير بان تركه عليه السلام المسيء يرجح ترجيح الجرجاني
انه سنتان بان يتابع فى افعال الوضوء اى بحيث لا يجف عضو قبل
اتمامه مع اعتدال الهوى وهما شرطان عند مالك اى الولاء والتسميه
لكن فى عبارته مسامحة لما قال الكاكي والتسمية عند اصحاب الظواهر
وقيل عند ابن شرط فيه والتسمية والترتيب الموجود فى نسخ المتن تقديم
الترتيب على التسمية والترتيب مراعاة النسق المذكور فى قوله تعالى فاغسلوا
الآيه لان قوله تعالى فى آية الوضوء فاغسلوا وامسحوا خاصان فيه
تسامح والاظهر ان يقال لان الغسل والمسح فى آية الوضوء خاصان
الخ فاشتراط هذه الاشياء يكون زيادة على النص وايضا اذا لنص
باطلاقه يقتضي جوازها على اى وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء
يزيل الاطلاق المجوز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد
وهذه الاشياء سنن عندنا بالاخلاف لاصحابنا لان ادلتها ظنية
الثبوت والدلالة وهى تثبت السنية لما قالوا ان الادلة السمعية اربعة
قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة
التى مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات
المؤولة وعكسه كالاخبار الآحاد التى مفهومها قطعي وبه تثبت السنية
والحرام فى مرتبة الفرض والمكروه تحريما فى مرتبة الواجب وتنزيها
فى مرتبة المندوب واما دلائل التعديل فهى من القسم الثالث لانه عليه السلام



اي لا اعرابي بالاعادة ثلاثا و لا امر للوجوب لانه خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت اى فلا اجمال فيه ليلحق خبر الواحد بيانا له وانما
هي واجبة على الصحيح لحديث الا لا يطوفن بهذا البيت محدث و لا عريان
هو ظني الثبوت قطعي الدلالة لانه نهي مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الترتيب
ايضا ولذا قلنا بوجوب الجابر اذا ترك كلا منهما كذا في ابن نجيم واجماله
بالنسبة الى الاشواط اى وبالنسبة الى البداءة بالحجر الاسود لا ينافي
عدم اجماله بوجه اخر وهو الطهارة وهذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان النص هنا مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر
بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء بالحجر الاسود على الاصح فثبت
انه مجمل المعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربا فيجوز ان يلحق خبر الواحد
بيانا به وجوابه انه لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانها لا مدخل
لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء بالحجر
بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر وفيما مع لا سيان والاشبه
ان يقال النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق الكيفية وابتداء الفعل
لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل
ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالحق خبر العدد
بيانا فاما خبر الطهارة لا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة اه في
شرح ابن ملك والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدا بالاخبار المشهورة
فيما تجوز الزيادة على الكتاب اه اى بطل تأويل الشافعي اشارة الى
انه قوله والثاني بل مرفوع عطف على شرط الولاء لان المشروع
الطلاق في الطهر بيان لبطلان تأويل الشافعي القرء بالاطهار





والثلاثة خاص لعدد معلوم وحمله على الاطهار يلزم الزيادة او التنقيص
الخ بيانه كما في التوضيح ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض و وضع للطهر
ففي الاية المراد بالقرء الحيض عند ابي حنيفة رح والطهر عند الشافعي
رح فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو الثلاثة لانه
لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حال الطهر
فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض
طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض فان قيل
لا نسلم انه يجب طهران وبعض بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر
فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا قلت
اجاب في التوضيح بان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين
الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من
الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع قال وهذا الجواب قاطع
لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا اه وقد يقال لعل لفظه ما سبق ذكره الشارح
من انه يحتج اجماعا فاما وبل ما ذكره القوم من ان الطهر ان كان اسما للجمع
فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد
بل اقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات
ولا ترد الزيادة عند الحمل على الحيض الخ اي فيما اذا طلقها في الحيض وهذا
جواب عن سؤال من طرف الشافعي رح وتوجيهه هو انكم اذا حملتم القرء
على الحيض والحال انها قد طلقت في الحيض وقد اوجبتم ثلاث حيض غير الحيضة
التي طلقت فيها لزمكم الزيادة على النص اذ موجب العدد كما يبطل بالنقصان
يبطل بالزيادة و توجيه الجواب انه لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من



الرابعة وحيث بما مضى ورد ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله يجاب
في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قراين ضرورة
كذا في التلويح قال الصدري وفيه بحث لان الحيضة التي وقع الطلاق فيها يلزم ان
تكون متجزئة ولذا اكتفى بالرابعة اه والاولى في توجيه الجواب ان يقال ان
الحيضة لما لم تكن متجزئة لكونها اسما لما يتخلل بين الطهرين من الدم شرعا اعتبر
ما يقع فيه الطلاق والا لزم مضي بعض المدة قبل الطلاق مع انه يعقب له فيها
بدل عما مضى من الرابعة فتدبر واما الطهر فيتجزى اجماعا فافترقا من تتمة الجواب
السابق يعني لا يمكن ان يجاب بهذا يعني ثبوت الزيادة بالضرورة عما اورد
على الخصم من ان رد الزيادة لو حمل على ما ظهار لان الطهر متجزى اجماعا بخلاف
الحيض على ما قررنا فافترقا وبمحالية الزوج الثاني بحديث العسيلة جواب
عما اورد على الاصل السابق من ان الخاص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة ولا
النقصان وقد وقعتم فيما ابيتم اي جعلتم مثبتا حل جديد بما ضاهاها غاية
للثلاث فقط الخ اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اختلفوا في ان الزوج
الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج
الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات ام لا فذهب بعضهم الى
الاول واختاره الامام وابو يوسف رح وبعضهم الى الثاني واختاره محمد وزفر
والشافعي رح وجه الثاني ان حتى في الآية خاص معناها الغاية فتفيد ان الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة ويثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات
آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت
الحل بالاباحة الاصلية فوطء الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول
اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها لا ما دونها اذ لا تثبت الحرمة به والقول بانها

مثبتة

مثبتة للحل الجديد فيهدم ما دون الثلاث ايضا ليس عملا بالكتاب والحديث بالظاهر
واجاب المص بان كونه مثبتا للحل الجديد انما هو بحديث العسيلة فانه عبارة في
اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له واشارة الى كونه محللا فانه عليه
السلام عيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فكان وجود الذوق
غاية العود وهو حل حادث قطعا لا سبيله سوى الذوق فيكون الذوق هو
المثبت للحل فيما دون الثلاث بكون الزوج الثاني مثبتا للحل الناقص بطريق
الاولى فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث قلنا محللية الثاني
هذه الزيادة ضرورة المبتدا الذي هو محللية بل معنى لو حذفها لكان قوله
بحديث هو الخبر وهو قوله عليه السلام قال في المرأة روي ان امرأة
رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا
فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذه واشارت الى هدبة
ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت
نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك اه
ورفاعة بكسر الراء وبالفاء والعين المهملة والزبير بفتح الزاي وكسر
الباء بلا خلاف كذا في المغرب وحرر في التحرير الخ قال ابن نجيم والتحقيق
ان ما ذكره المص لا يصلح جوابا للايراد بل هو مقرر له لان الايراد انكم
اثبتم التحليل بالحديث زيادة على الخاص وهو لا يجوز واما الجواب انه
لا وجه للايراد اصلا لانه ليس من باب الزيادة على الخاص اذ ليس عدم
تحليله والعود الى الحالة الاولى ما صدقات مدلول حتى ليلزم
ابطاله بالحديث فهو من قبيل اثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث كما
افاده في التحرير اه لكن صرح في التلويح ان حديث العسيلة مشهور فيجوز

بما ذكره المص ان يكون مجملا بل يريد به انه لا يراد كما مر بيانه لان المشهور يجوز
الزيادة على الكتاب عندنا جواب سؤال ايض وهو ان الشافعي ره

مبنى هذا السؤال هو ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا
سواء هلك المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان لان الله تعالى امر
بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع
اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع
عصمة المال اصلا ولا هو من ضرورته ايضا وتمامه في جامع الاسرار

او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما
قطعت يمينه والجواب ان السلطون باشارة قوله تعالى جزاء قال في العزمية ان بعض
النص بدليل كقوله انتم بعض في اثبات الحرية فاذا اتصل بالا ستثنا
او الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غيرنا النص الذي لم يوجب سقوط
عصمة المال وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زائد اقترن به وهو
قوله جزاء وقد اجاب ابن الهمام عن ذلك بانه لا يراد بانه ليس من الزيادة بخبر
الواحد على النص لان القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته ليكون مما
صدق عليه المطلق وهو القطع بحيث يكون فردين له بخلاف الطواف فانه
صادق على طواف لا طهارة فيه وطواف فيه طهارة بل نفي الضمان حكم آخر
غير مندرج تحته ولو ثبت بالحديث المذكور والجزاء اذا ذكر مطلقا
الخ يعني ان الجزاء اذا ذكر في معرض العقوبات مطلقا يراد به ما يجب حقا
لله تعالى على الخلوص وهو انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص
ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان تثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر

والزنا

لا لحق العبد لا انه خ يصير حراما لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا توجب
الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير فصرفنا ضرورة الله استخلص الحرمة لنفسه
واذا استخلصها لنفسه لا يبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر اذ هي حرمة
واحدة فمن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى كذا في جامع الاسرار

فلا يجب الضمان الخ لانه قد استوفي بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب
عليه شيء آخر في القضاء واما في الديانة ففيها اختلاف قال ابو حنيفة لا يحل للسارق
الانتفاع به بوجه من الوجوه وفي المبسوط عن محمد يفتى بالضمان والنقصان
للمالك من جهة السارق قال ابو الليث وهذا القول احسن كذا في شرح المغني

ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة
بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى الطلاق
مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها
وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعهما في ان لا يقيما حدود الله تقرير فعل
الزوج على ما سبق وهو الطلاق لان فعلها استخلاص بالافتداء الا بذلك الفعل
فكان هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
سواء كانتا بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما
خلع فدل على مشروعيته بعد الخلع عملا بموجب الفاء في تعليق الفاء ولو الكلام
يحمل الخلع ضمنا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ره تركنا العمل بحرف
الفاء وهو التعقيب كذا في المرآة واشار المص الى ذلك بقوله الا ان عملا بقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له وفي التلويح واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة

الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان
طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك
بالمراجعة او التسريح بالطلقة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره على صحته بالحديث المتلقاة بالقبول صريح الطلاق ما دامت في العدة
و وجب المهر بنفس العقد هكذا في النسخ ولكن عبارة المتن هكذا و وجب
مهر المثل بزيادة لفظ المثل في المفوضة بكسر الواو وفتحها اي في نكاح
المفوضة والجار والمجرور متعلق بوجب واعلم ان التفويض هو التزويج بلا
مهر وهو عند الشافعي رح صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن البالغة بكرا
كانت او ثيبا لوليها ان زوجها بلا مهر او بقوله زوجني ولا تذكر المهر
فزوجها الولي بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر
او سكت عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة
بغير رضاها ففي اسناد النكاح عنده فوجان اصحهما انه يصح ثم في التفويض
الصحيح يجوز ان تسمى المراة مفوضة بكسر الواو لانها فوضت امرها الى وليها
ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها الى زوجها بلا مهر ثم عندنا في
التفويض الصحيح يجب مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي يتراخى الوجوب
الى زمان الوطي حتى لو مات زوجها او ماتت هي قبل الدخول لا مهر لها لقوله
ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في هذه حسبها الميراث ولا
مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة
بالسكوت لم يكن لها كالو ابرأته بعد الدخول كذا في جامع الاسرار واشار الى
دليلنا في المسئلة بقوله لا في وان تبتغوا باموالكم اي قلنا بذلك عملا بالاية
وهي التي زوجت بلا مهر اي زوجها وليها واما التي زوجت نفسها بلا مهر

قوله لا دلالة في الاية على جواز
شرعية الطلاق عقيب الخلع
الا وضح فيستدل به

فلا تصح بعد الطلاق لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي كما في التلويح وقوله
بلا مهر اعم من ان يكون غير مذكور او اشترط عدمه كما مر والشافعي رح
فوضه الى راي العاقدين فقال ما يصلح ثمنا يصلح مهرا كما في البيع والاجارة
فان العقد مفوض الى رايهما ولان المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان
يجب ناقصا واشار المص الى دليلنا بقوله الاتي وقد علمنا ما فرضنا عليهم
وقد دخلت على الطلاق فاقاد صحته بعد الخلع اي حيث رتبه على
ما قبله فكانه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع
فدل على مشروعيته بعده وجعل الفاء مرتبطة باول الاية وهو الطلاق
مرتان ابطال لمعنى الخاص وهو التعقيب كما مر ولا ابتغا خاص وضع
للطلب الخ بيان لوجه الدلالة وفيه وفي التوضيح بان الابتغا لفظ خاص معناه
الالصاق واستعماله في غيره مجاز ترجيحا للمجاز على الاشتراك لاحتياجه
الى وضع جديد والى القرينة في ارادة كل معنى من معانيه ولعلته في الكلام
بالنسبة الى المجاز فلا ينفك الابتغا اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال
اصلا فاذا ماتت عنها او دخل بها وجب مهر المثل فالقول بلا انفكاك كما
ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وظاهر كلام الش ان الذي يطل هو
الابتغا وفي المراة وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغا
لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هذا الابتغا بل اقتران المال
والصاقه به انه وتقيد العقد بالصحيح لان العقد الفاسد لا يجب به المهر
اجماعا بل يتراخى الى الوطي كما في التلويح فالفرض خاص معناه التقدير
وكذا الكناية في فرضنا الخ حاصله ان الاستدلال مبني على مقدمتين الاولى
ان معنى الفرض التقدير والثانية ان الكناية اعني الضمير المكنى به عن الاسم

الظاهر عبارة عن الشارع ولكن كون الغرض معناه التقدير انما هو على ما ذهب اليه الاصوليون فقالوا انه حقيقة فيه بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اى قدرها او نفرض لهن فريضة اي تقدروا او فرضناها اي قدرناها ومنه الفصل لعز السهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعدى بعلى لتضمن معنى الايجاب وهو مخالف لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا كما في التلويح ولذا انص على المقدمة الثانية في التوضيح ثم ان التقدير اما لمنع الزيادة او لمنع النقصان والاول منتف لانه لا اعلى لغير مقدر بالاجماع فيكون ادناه مقدرا وقد بينه صلى الله عليه وسلم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم لانه وضع لمخاص تعليل لكون الامر منه وبيانا له وان كان ادنى رتبة لان معنى الاستعلاء طلب العلو وعد الآمر نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر او لا ولزيادة تحقيق هذا المعنى حسب الظاهر الى المص بلفظ السبيل لا لانه هو الذى افاد هذا المعنى كما ظن لانه يتم بدونه اى ما دل على طلب فعل ساكن الاخر بين فع ساكن صفة لما او بنصبه على انه حال من فاعل يدل العائد على ما لان المراد هنا بالفعل بالفتح الحدث لا المركب منه ومن الزمان اذ ليس ذلك مطلوبا ويمكن تقدير مضاف اى على طلب مدلول فعل وهو ح بالكسر وعبارة التقرير فلا بد الالى وهو ما يدل على طلب الفعل وهو ساكن الاخر وهذا التفسير لا كمال وهو من قولهم ما يكون مشتقا على طريقة افعل لما يرد عليه انه لا يشمل الامر من الغير بد وامر الغائب وان اول بانه ليس المراد خصوص هذه الطريقة بل نوعها وهو طريقة اشتقاق الامر من المصدر وفي هذا التعريف ابحاث مذكورة في المرآة ولا يرد عليه ما اورده في التلويح من انه غير مانع لانه قد يكون

للتهديد والتعجيز لانه لا طلب فيهما ويختص مراده بصيغة لازمة بيان لما علم من قوله وضع الامر لانه جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة وما تلزم منه لاختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب اللفظ ايضا بقوله بصيغة لازمة فان الاختصاص هنا من الجانبين فان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وان لم يكن احدها مشتركا كالانسان والبشر فانهما مشتركان في الدلالة على الحيوان الناطق وكل واحد منهما مختص بالحيوان الناطق لا يدل على غيره وعلى الحيوان الناطق فانه لا يختص بواحد منهما بل بمجموعهما واما اذا كان مشتركا كالعين بالنسبة الى الميزان فانهما مترادفان وليس اللفظ مختصا بالمعنى فان للعين معان اخر وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة باعتبار احد المعنيين او المعانى لا باعتبار مجموع المعانى فان القرء مثلا اذا استعمل في الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى انه لا يستفاد الا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله في غيره وهو الطهر وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالفاظ المباينة كما تقدم من الخاص اي المراد من الامر يعني باعتبار مدلوله وهو الصيغة فان الامر الذى هو الاسم المركب من ام ر مدلوله الصيغة ومدلولها طلب الفعل استعلاء وحينئذ فالضمير في قول المص مراده يعود على الامر السابق في اول البحث فان المراد به الصيغة فقول من قال المراد من الامر في هذا المقام هو الاسم بمعنى ام ر والمذكور فيما سبق هو المسمى ففي قول المص اما تسامح واستخدام لا يخفى ما فيه على ذوى الافهام اى مختصة بذلك المراد اشار بذلك لما في ابن نجيم عن الكشف انه لا بد ان يقول لازمة مختصة به فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا حتى لا يكون الفعل

موجبا تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى ان الوجوب لا يستفاد
من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور انما هو في خصوص المعنى لا في
خصوص الصيغة فانهم اجمعوا في ان الصيغة افعل خاصة في الوجوب او اعلم
ان الاختلاف في كون الفعل موجبا مبني على انه يسمى امرا حقيقة او لا فالجمهور
على ان حقيقته الصيغة واطلاق الامر على الفعل مجاز والبعض على انه حقيقة
فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الاصل وهو ان الفعل امر بقوله تعالى وما
امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي والجمهور بسبق الفهم الى المخصوص اي
الفهم عند اطلاق لفظ الامر فلو كان مشتركا كما قاله البعض لم يسبق معين منهما
الى الفهم على انه مراد وانما ذلك كل منهما على طريق المحظور وقد اعتمد هذا الدليل
في التحرير كذا في ابن نجيم موضحا الذي ليس بسهو ولا طبع كالاكل والشرب
ولا مخصوص به كالتهجد والتزويج فوق الاربع فانها لا ايجاب فيها اجماعا
وكان ينبغي ان يخرج البيان من محل النزاع كما في التلويح ما كان بيانا لمجمل فانه
يجب اتباعه اجماعا وذلك كقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع فانه
بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما واعلم الخ دفع لما يرد على ظاهر قول
المص ويختص مراده بصيغة لازمة فانه يقتضي ان لا يكون مستفادا بغيرها
من فعل او غيره وحاصل الجواب ان الاختصاص اضافي والغرض نفي كون
الفعل موجبا على ما هو محل الخلاف مع الاقتران بوعيد او مع الانكار
على من لم يفعل فان كانت المواظبة بدون ما ذكر في دليل السنية وسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى في فصل المشروعات للمنع عن الوصال وخلع
النعال يعني مع انه عليه السلام فعله ولو كان جنس فعله موجبا لما انكر

على

على من تبعه في فعل ظانا انه موجب بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس
مما يوجب كما في تغيير التنقيح لما واصل عليه السلام يروى انه عليه السلام
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني
ربي ويسقيني كما في التلويح حين خلع نعليه صلى الله عليه وسلم روى عن ابي
سعيد الخدري رض بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه
اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى
صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عليه السلام
ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في
نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا في التلويح والا لزم التناقض يعني
والا نقل ان فعله عليه السلام ليس بموجب لزم التناقض اذ انكر عليهم الاقتداء
به في هذا الفعل وهو دليل على عدم الايجاب فيكون موجبا غير موجب وهذا
خلف قال ابن كمال لا يقال ما ذكرتم مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله
عليه السلام موجبا لما فهم الصحابة رض الايجاب لانا نقول فهمهم ذلك غير مسلم
كيف وقد خالفوه في البعض وذلك معارض راجح اذ في الموافقة احتمال
الاستحباب الخ ولو سلم الفهم فلا نسلم انه فهموه من الفعل بل من قوله عليه
السلام صلوا كما يذكره المص واما قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يمكن حمله على الاقوال وان ظاهره عاما توفيقا بين الادلة او على عمومه
والوجوب من الآية لا من نفس الفعل كالامر وفيه بحث الخ يعني في
جعل هذين دليلا على ان الفعل ليس بموجب اذ النهي عن الاقتداء في هذين
الفعلين لا يوجب عدم ايجاب الفعل في غيرهما وقد يقال ان ما ذكر ليس
مما الخلاف فيه تامل وانما الدليل ما مر من فهم الصيغة فقط عند

لما واصل عليه السلام وعن خلع النعال
في الصلاة صح خلع نعليه صلى الله عليه وسلم فدل
ان فعله ليس بموجب والا لزم التناقض وفيه ايضا
اذ الدليل اعني اي لا يثبت القاعدة الكلية وانما
الدليل ما مر من فهم الصيغة فقطعه عنه الاطلاق

الاطلاق هذا ماخوذ من قول ابن نجيم ولم يتقدم له ذكر في عبارة الشارح بل ذكره
ابن نجيم قبله في قوله والجمهور سبق القول الخ وقد نقلناه عنه سابقا قوله
الدلالة هو انه لما كان المتبادر من لفظ الامر عند الاطلاق الصيغة فقط
كان حقيقة فيها دون الاطلاق اذ التبادر من امارات الحقيقة ودلالة الفعل
على الوجوب مبنية على كونه امرا حقيقة وقد علمت انه ليس منه الوجوب
استفيد الخ اي وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل
فالموجب هو القول لا غير واما قول التنقيح ايجاب فعله فيوهم ان كون الفعل
موجبا مستفاد من هذا الحديث وهو عين دعوى الخصم كما في التلويح
وقال صلوا الاصوب اسقاط لفظ وقال كما في بعض النسخ صلوا كما
رايتموني اصلي قال في تغيير التنقيح لم يقل كما اصلي لان فيه حرجا عظيما
هذا الجواب عن تمسكهم بالحديث وهو الذي استدلوا به على الفروع وما بعده
جواب عن الاستدلال عن الاصل بانه تخصيص الخ بيان لوجه
تمسكهم بالحديث قلنا لو كان الفعل موجبا لما احتيج الى الامر اي بقوله
صلوا بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي التلويح ونعم
ما قال الامام الغزالي رح انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم
في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا والامر المطلق موجبه
الوجوب المراد بالامر الامر باعتبار مدلوله اعني الصيغة وبالمطلق المجرد
عن القرينة الدالة على الوجوب او عدمه واعلم ان صيغة الامر استعملت
في معان مختلفة وهي على ما في التوضيح ستة عشر وان صلها تاج الدين السبكي
في جمع الجوامع الى ستة وعشرين ثم لا خلاف ان صيغة الامر ليست حقيقة في
الجميع وانما الخلاف في امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد

فعند

فعند عامة العلماء انها حقيقة في احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا اجمال
ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء الى انها حقيقة في الوجوب مجاز
فيما عداه وذهب بعض الفقهاء والشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها
حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب بعض اصحاب مالك الى انها حقيقة
في الاباحة وتوقف الاشعري والقاضي في انها موضوعة للوجوب او الندب
وقيل توقفا فيها بمعنى لا ندري مفهومها اصلا وكذا فسر التوقف في التحرير
وفي شرح جمع الجوامع للمحلي والتلويح انه بمعنى لم يدر انها حقيقة في الوجوب
ام في الندب ام فيهما بالاشتراك اللفظي وذهب بعضهم الى انها مشتركة وفيه خمسة
اقوال فقيل مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا ونقل عن الشافعي
وقيل بينهما وبين الاباحة وقيل موضوعة للقدر المشترك بين الاول والثاني وهو الطلب
اي ترجيح الفعل على الترك وهو منقول عن الماتريدي وقيل للقدر المشترك
بين من الثلاثة الاذن وهو رفع الحرج عن الفعل وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقالت
الشيعة مشتركة بين الاربعة وقد ترك المص ذكر هذا المذهب وذكر الذي يقول
ولا الاشتراك اي حكمه ومقتضاه فسره في التلويح بالاثر الثابت به قال
ابن نجيم فهو والحكم والمقتضى الفاظ مترادفة كما افاده الشيخ قاسم في فتاواه
الوجوب نسبه في التحرير الى الجمهور ونقله ابن امير حاج عن الامام الرازي
الله الحق وعن امام الحرمين والامدي انه مذهب الشافعي ليعم القطعي والظني
يعني انما فسرنا الوجوب باللزوم ليكون المراد به الوجوب اللغوي لا الفقهي فيعم
الواجب القطعي والظني لان من افراد الامر ما ثبت بخبر الواحد وهو ظني ولو
خص بالامر القراني لكان معناه اللزوم القطعي لا لقطعيهما ولا
لاشتراك الفرق بينه وبين التوقف ان القايل بالتوقف يقول لا ادري ما حكم
هذا الامر فهو مجمل يتوقف فيه الى ان يتبين مراده بدليل والقايل بالاشتراك
يكتفي بالقراين الدالة على المراد رد لما قاله بعض الشافعية حجة في العموم

قوله اكثر القائلين بان موجبه الوجوب وفى التلويح المشهور فى كتب الاصول ان
ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين و للوجوب عند البعض
ان موجبه غالبا قبل النسخ الوجوب و بعده الاباحة نحو فاذا انسلخ الاشهر
الحرم الخ الاصوب اسقاط لفظة غالبا من البين وقد تبع فى ذكرها ابن ملك
ولم نقع فى كلام غيره واعلم ان فى كلام الش ايجازا اخل بالمراد من كلام المصنف
كلام الفخر حيث قال اكثر المتفقين على الوجوب لصيغة الامر انها بعد الحظر
فى لسان الشرع للاباحة باستقرا استعمالاته فوجب حملها على المعنى الاباحى
عند التجرد عن الموجب لغيره لوجوب الحمل على الغالب ما لم يعلم انه ليس من
الغالب نحو فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اه يعنى فانها مرهنا
للوجوب وان كان بعد الحظر للعلم بوجوب قتل المشركين لا المانع والغرض
انتفاؤه ثم قال ولا مخلص لنا الا بمنع صحة الاستقرا اه اى منع صحته قال
ابن نجيم بعد نقله لكلام الفخر برقما وقع فى الشروح من الاستدلال للاكثر بقوله
تعالى فاصطادوا وللبعض بقوله تعالى فاقتلوا غير صحيح لما فى التلويح من ان
المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية ولانه ثابت بالقرينة ولا نزاع فى الحمل
على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة والكلام عند التجرد عنها اه وبهذا
تعلم ما فى كلامه من الاختلال لانه ان اراد التقرير على ما ذكره صاحب التحرير
فلا بد من ان يقول و بعده للاباحة لا لقرينة نحو فاذا انسلخ الخ ويجب
اسقاط قوله لا فاصطادوا الخ لانه لا دخل له فى هذا التقرير وان اراد على
ما ذكره الشارح من ان الآية الاولى تدل لنا على القول بانه بعد الحظر للوجوب والآية
الثانية لا تدل للاكثر من انه بعده للاباحة لان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة
الكلية يرد عليه ان كلا من الآيتين من هذا القبيل فلا تدل لنا الآية فتنبه
بالامر متعلق بالمأمور وقوله بالنص متعلق بالاتفاق وقوله واستحقاق وما بعده
معطوفان على النص هذا دليل ما عليه الجمهور من ان موجبه الوجوب لان

الندب

الندب والاباحة لا يفيدان الخيرة وتمامه فى التلويح حاصل ما ذكر فيه ان
الضمير فى لهم للمؤمن والمؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى امرهم لله
ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا و يتمكنوا من تركه
بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع اوامرهما
بدليل وقوع الامر نكرة فى سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه ثم لا بد هنا
من بيان امرين احدهما ان القضاء هنا بمعنى الحكم وتحقيقه اتمام الشيء قولا
كما فى قوله تعالى وقضى ربك اى حكم او فعلا كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع
سموات اى خلقهن والاسناد الى الرسول تعظيما و ثانيهما ان المراد من الامر
هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكر وان فى قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد
شيئا اذ لو اريد فعل ضده فلا معنى لنفى خيرة المؤمنين منه و لو اريد حكمه
بفعل او شيء احتيج الى التقدير البتة وهو خلاف الاصل فظهر ان المراد من الامر فى
قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص لان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية كما فى قولك اكرم العالم فانه يشعر بان العلم علة للاكرام وهنا خوفهم
وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا او العذاب فى الآخرة فيجب ان يكون بسبب
مخالفتهم الامر وهى تركهم المأمور به كما ان موافقة الاتيان به و لا يكون فى مخالفة
الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور واجبا اذ لا محذور فى ترك
غير الواجب فيجب المأمور به اى بانصراف الطلب الى الفرد الكامل وهو
الوجوب اى الدليل العقلى قال المولى الفنارى نعنى بالمعقول الاستفادة من
موارد اللفظ لا الدليل العقلى لان البحث لغوى اه والظاهر ان مراده من قوله بالدليل
العقلى ايضا ذلك المعنى المشهور كذا فى العزمية له عبارة يعبر عنه بها كالماضى
والحال والمستقبل فكان اولى اى فكان الايجاب اولى بان توضع له عبارة وهى الامر
لكنه يطلق على الندب والاباحة استدلال على قوله و موجبه الامر بناء
على المتن واذا اريد به الاباحة او الندب ظاهره ان الضمير يعود الى ما سبق

قوله ان تكون لهم الخيرة تمام الاية من امرهم وهو محل الاستشهاد كما سنصرح به

من الامر بمعنى الصيغة وهذا المقام يحتاج الى بيان فنقول اعلم ان الجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب خلافا للكرخي والجصاص واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها خلافا للكعبي فالمندوب مأمور به عند الجمهور خلافا لهما والمباح غير مأمور به عندهم خلافا له كما يعلم من التلويح عن اصول ابن الحاجب وغيره فالخلاف انما هو في لفظ الامر لا في صيغة فقول فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص هو مجاز محمول على ذلك لكن يأبى عنه كلامه حيث جمع الندب والاباحة في سلك واحد وخص كون استعماله فيهما مجازا بالكرخي والجصاص وهو ظاهر في في الندب واما الاباحة فقد علمت ان المجازية فيها قول الجمهور لا قولهما فعلى هذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف في صيغته وح اضطروا الى تاويل كلامه حيث اثبت اي لا تكون الصيغة حقيقة للوجوب خاصة ونفي لا شمس الائمة المختار قول الجمهور بان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح فما نفاه اي لا اثبته ثانيا وناى بل هو ما اشار اليه المص بقوله لانه بعضه وذلك لان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فهذا اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فحاصل الخلاف في هذه المسألة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هل هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام استعارة بطريق المجاز وان قول فخر الاسلام انه حقيقة فيهما مبنيا على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع لفظي كما في التنقيح

التنقيح

التنقيح اي الاباحة والندب جزء من الوجوب الخ بناء على ان كلا من المباح والمندوب ما اذن في فعله واستشكل بان المباح ما اذن في فعله وتركه والمندوب ما اذن في فعله ورجح فعله على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءا من الواجب ودفعه في التوضيح بان ذلك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وانما هو في معنى كون الامر للندب او الاباحة للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا وانما المستفادة من الامر في الاباحة اعني جواز الفعل وكذا في الندب وهو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الاصل وتمامه في التلويح لانه جاز العمل وهو الوجوب الموضوع هو له فاستعماله في غيره مجاز لان لازم الندب والاباحة عدم استحقاق العقوبة بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما قال في تغيير التنقيح والحاصل جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب المعتبر فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا بد ان يجامعه ولا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة وفي جمع الجوامع الامر لطلب الماهية لا للتكرار ولا لمرة والمرة ضرورية اذ لا توجد الماهية باقل منها فيحمل عليها اهـ وفيه اشارة الى رد ما قاله بعض اصحاب الشافعي رح من انه للمرة ولما قيل من انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل المنع منه مستندا لحديث الاقرع ابن حابس رض حيث فهم التكرار من الامر بالحج وسيأتي الاشارة الى الجواب عنه في كلام الش اي لا يفيد الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه والمراد الامر باعتبار صيغته واراد بالمطلق المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك كان التلويح ... في التقييد وحمل المقيد بالشرط او الصفة في محل النزاع خلافا للشافعي قال الفناري هذا رواية عن الشافعي والصحيح ان مذهبه كمذهبنا كما في فصول البدائع اهـ والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير

البيت واليمين بتكرره وعند الشافعي رح لا يحتمل التكرار ونهاك المرأة ان تطلق نفسها اذا نوى الزوج في التوضيح ذكروا هذه المسألة بيانا لثمرة الاختلاف وقد مر بيانه قال ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط قال رح ثم هذه المسألة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار قال وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عنهم الا في هذه المسألة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم اه واعلم انه رح في التحرير تفريع طلقي نفسك على هذا الاصل السابق كما فعله المص وفخر الاسلام وصدر الشريعة فقال الاولى ان التفريع في هذه الصورة تعدد الافراد للمامور به وعدم تعددها وليس تعلقها التكرار للفعل والاصل وجه التعدد في الافراد اذ الفعل واحد في التطليق ثنتين او ثلاثا تعدد الافراد لا لزوم للتكرار اعم منه لصدقه مع التكرار وعدمه فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوت التكرار ولا من انتفا التكرار انتفا التعدد ففي اي هذه الصورة وامثالها غير مبنية على هذا المعنى بل هي مسألة مبتداة وهي ان صيغة الامر لا تحتمل التعدد المحض لافراد مفهومها فلا تصح ارادته منها كما لا يطلق من اسقى خلافا للشافعي فانه ذهب الى انها تحتمله اه وتمامه فيه يدل على المصدر اي مصدره ولا يحتمل اي مصدره العدد فاللام عوض عن المضاف اليه والضمير يحتمل لمصدره والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه كلم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق مرة واحدة لانه لو اريد كل السرقات اي الذي هو الفرد الاعتباري للمصدر ولا يعرف الا بموته فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة يعني ما ثبت ان المراد الفرد الحقيقي وهو السرقة الواحدة فالواجب بها قطع يد واحدة وان كان ظاهر الآية يقتضي قطع اليدين بها لكنه ثبت ذلك بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت

بقطع

بقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا اي اليد الواحدة التي يجب قطعها بالسرقة الواحدة هي اليمين ثبت ذلك بالسنة قولا وفعلا وايضا بالاجماع وبقراءة ابن مسعود ايمانهما فتم بين التيسير زيادة بالاية فلا يقطع ايضا فهو تقسيم الحكم الشرعي يعني ان المراد بالحكم هنا الحكم العرفي الذي هو وصف الفعل كالوجوب والحرمة لا الحكم الاصطلاحي او غيره كما مر في اول بحث الكتاب نوعان لم يذكر تبعا لفخر الاسلام الاعادة وهي فعل ما فعل اولا مع ضرب من الخلل ثانيا وقيل اتيان مثل الاول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا في داخله في الاداء او القضاء بناء على فعلها في الوقت او خارجه لاخذ الاول حكم العدم شرعا والا بان وقع الاول ناقصا لا فاسدا فلا تدخل هنا في التقسيم للواجب وهي ليست بواجبة وبالا ولا بالخروج عن العهدة وان كان على الكراهة على الاصح كما في التعريف للاكمل لكن في شرح التحرير الا وجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به المص في شرحه وهو موافق لما عن السرخسي وابي اليسر من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة زاد ابو اليسر ويكون الفرض هو الثاني وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم قال شيخنا المص يعني الكمال لا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول اذ هو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه اه ثم تظهر انها قسم من الاداء او القضاء ان قلنا الفرض هو الثاني والا فغيرهما اه فاغتنمه وهو تسليم عين الواجب المراد بالتسليم المعنى المصدري وهو الايقاع وبعين الواجب الحاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة التي اشار اليها الشارح بقوله وهو افعال الجوارح فنفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الاداء الثابت بالخطاب هو لزوم ايقاع تلك الحالة والاداء المتعلق باختيار المكلف ايقاعها كما حققه ابن نجيم وقيد بالعين احترازا

تقسيم الحكم

عن الفرض

عن تسليم المثل كما سياتي وبالواجب لاخراج النفل فلا يتصف بالاداء والقضاء وعبر في
التنقيح بالثابت بدل الواجب وقال قلنا في الاول اعني الاداء الثابت ليشمل النفل وهو
مبني على قول من يجعل الامر حقيقة في الاباحة والندب والا فهو خلاف ما عليه عامة
الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع كما ذكره المحقق الشريف
انه تابع ما في التنقيح حيث زاد الثابت بعد قوله الواجب تفسيرا ولم يذكره في القضاء
بناء على كون الشروع لا يصير النفل لا يقضي بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد
صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض ايضا وهو الاول ويعم
اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وتمامه في التلويح لان بالقرينة فقط بالاول
بكونها اداء عندنا وركعة عند الشافعي يعني فلا يشترط على المذهبين فعل جميع الواجب
في الوقت لكونه اداء هنا واعلم ان ما نقلنا هنا من مذهبنا الظاهر انه ليس نحو فيه
اصحابنا لما نقله في شرحه على الملتقى عن البهنسي والباقاني من انه بادراك ما دون الركعة
تكون قضاء واختلف في الركعة هل تكون الصلوة بادراكها اداء او قضاء او ما يكون في
الوقت اداء وما بعده قضاء اقوال اصحها الاول وهذا في غير الفجر لبطلانها بطلوع الشمس
ثم استدل على ما نقله هنا الذي نقلته هنا لكن ظاهر الاستدلال ان ما نقله هنا
ليس مذهبنا بل مذهب الشافعي كما يفيده كلام الفقير حيث عزى الادراك بركعة الى
الشافعي وقال شارحه هو الاصح عندهم لظاهر الحديث من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادركها
وكونه مدركا عندنا بالتحريمة في غير الفجر هو المشهور وهو مطلقا وجد الشافعي
والا ففي المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء وبعضها قضاء وسبقه
الى هذا الحنفي وهو قول عامة الشافعية وهو التحقيق اه ملخصا فليحرر وقوله
مثل الواجب به قال ابن نجيم فرق بينهما بان القضاء لم يجب بالامر الاول وانما وجب بامر
جديد لا انه مثله لا عينه واما على الصحيح فالقضاء مثل الواجب لانه تكررها اداء في
وقته والقضاء فعله بعده كما افاده في التحرير وقد ناقض المص نفسه لانه صرح انه بالاول

الاول وعرفه مما يفيد انه بامر جديد اه ويمكن ان يقال كما ذكره الشهاب الخفاجي وغيره
مثلا مسامحة باعتبار نقصانه بفوات شرفية الوقت فكانه صار تسليم مثل الواجب
لا عينه مجازا كالعيان متباينان مع اشتراكهما في تسليم الشيء الذي يتحقق
به في اسقاط الواجب واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين
والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه
ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون
المثل كما في التلويح يقال فلان ادى دينه اي قضاه واورد عليه انه استعمل الاداء
في الدين من قبيل الاداء الكامل كما ياتي فليس من باب القضاء حتى يجوز الاداء بنية القضاء
وبالعكس قال ابن نجيم تفريع غير صحيح ولذا تركه في التوضيح لان الكلام في اطلاق لفظ
على معنى وليس هاهنا لفظ وانما المراد الذكر باللسان فكذلك لا مانع اراد بكل لفظ
حقيقته وليس كلامنا فيه وانما جوازه باعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطا في
الظن والخطا في مثله معفو عنه كما افاده في الكشف قلت لقائل ان يقول لا مساواة
ان ضم اليه الذكر باللسان فهو غير صحيح فانه فرع لك نويت اداء ظهر الامس او قضاء ظهر
اليوم فاصلا ذلك لا استدل انه لفظ مطلق على معنى وليس المراد بكل لفظ حقيقته
بل المراد به غير ما وضع له فيكون مجازا ويصح التفريع بهذا الاعتبار ثم لو اتى بهما
غير قاصد له لا يكون مجازا ولكن لا داعي لحمل كلام المص عليه ظنا منه في بحر
الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء جمع بين القولين بان فخر الاسلام نظر الى معناهما
اللغوي فجعل القضاء حقيقة فيهما والاداء مجازا في غيره وغيره نظر الى العرف والشرع
فجعلهما مجازا في غيرهما اختص كل واحد به وهو الاصل الاول اشار بذلك
الى ان المراد بقوله ما يجب به الاداء الامر الذي علم به ثبوت الحكم لا السبب الذي يثبت
الوجوب كالوقت مثلا كما صرح به في التلويح قال ابن نجيم وبه سقط ما قيل ان الوقت اذا
ضاق كان الجزء الاخير هو السبب واذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد اختلف السبب
ومع ذلك فالباقي بعد خروج الوقت نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان الاداء بعد

يمنع والتكليف بالممتنع ممتنع وعامة الشافعية كان الاولى حذفه لكونه اشارة
الى الامر والمعمر بالبعض من اصحابنا فلا ينافيه انه قول اكثر الاصوليين كما نص عليه في
جمع الجوامع الا ان يعطف على البعض خلافا للبعض قال ابن نجيم وقيل القضا اتفاقا
بلا تمييز له في الفروع فسنه الى الامر الاول وهم مطالبون بالامر الجديد ويحمل الا
القضا بمثل معقول اما بمثل غير معقول كالفدية للصوم فبامر جديد اتفاقا من
النقصان وهو عدم وجوب صوم مقصود مخصوص به فانه لو اعتكف في ذلك الرمضان
لجزاه صوم الفرض عن صوم مخصوص به وهذا الجواب يرد لم الاصوب ان يقول
وهذا اعتراض لعله بعده والجواب ولا شارة الى المضمر في قوله الخ وفيما اذا نذر
ويحتمل ان يكون في الكلام حذف والتقدير جواب سؤاله والضمير في يرد وفي تقدير المضاف اليه
على ذلك المضاف اليه وقوله والجواب بالرفع على تقدير مضاف اى وتقرير الجواب
والاشارة الى قوله الخ لعود شرطه الى الكمال الاصلي لجاز قضاؤه في رمضان
اخر لان القضا انما يجب بما اوجب الادا والادا اوجبه النص الدال على وجوب الوفا
بالنذر وهو لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضا في رمضان اخر
والجواب ان النذر بالاعتكاف لم يبيانه ان القضا هنا وجب بما اوجب الادا اى النذر وهو
يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت
فاذا فات هذا بحيث لا يمكنه دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت وهو من شوال
الى رمضان اخر عاد الى الاصل موجبا للصوم مقصودا فوجوب القضا مع سقوط شرف
الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا في فضيلة
الصوم المقصود احوط من تحصيل شرف الوقت كذا في التوضيح هذا وغيره فان الكلام
فيما يجب بالامر وظاهر هذا التقرير مع تفسيرات السبب الاخر التقويت ان المراد بالسبب
الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على الحكم والا كان المناسب ان يفسر
السبب الاخر القياس على الصوم والصلاة لورود النص في قضائهما والسبب الموجب
للادا هو النص الدال على وجوب الوفا بالنذر كما قررناه اولا كما في التلويح ويمكن ان يجعل

كون سبب القضا هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو
التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وما
فيه فاذا زال عاد الشرط الى الكمال لم لا لان ما في ثبوت شرف الوقت من الزيادة
وهي افضلية صوم رمضان على سائر الايام مشوب بالنقصان وهو فوت فضيلة
الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من
ان الموت قبل رمضان اخر ليس بنادر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المجبر بتلك الزيادة
ايضا كما اسلم في الجزء الناقص لم مرتبط بقوله فلم يجز في رمضان اخر وصورة
المسئلة في الكافر اذا اسلم عند اصفرار الشمس وجب عليه صلوة العصر فاذا صارت
يردها حتى دخل وقت الاصفرار من اليوم الثاني فانه لا يجوز ادا فيه وان وجبت ناقصة
لم يجب عليه ادائها في وقت كامل ولاني واجب لم عطف على قوله في رمضان
اخر اي ولم يجز في واجب اخر كصيام الكفارات سوى قضاء رمضان الاول واما فيه
فيجوز والى ذلك اشار المص بقوله فصام ولم يعتكف اى فانه لو لم يصم ولم يعتكف يخرج
عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم وان فاته شرف الوقت لاتصاله بصوم
الشهر لانه خلف عنه بخلاف غيره والاداء انواع تقسيم له مع التعريف للقضا
والعبادات وحاصل التقسيم هنا ما ذكره في التلويح عن فخر الاسلام ان المأمور به
اما ادا او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كان
فيصير اربعة ثم كل من الادا المحض والقضا المحض ينقسم قسمين لان الادا المحض ان
كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فادا كامل والا فقاصر والقضا المحض اما
ان يعقل فيه المماثلة فقضا بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضا بمثل غير معقول فيصير
باعتبار تصير الاقسام ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او حقوق
فيصير اثنى عشر قسما وبهذا عرفت ان الكامل والقاصر قسمان للادا المحض المطلق
الادا كما فعل المص لا يخلو انهما قسمين للمطلق الادا الكان حاصرا بين الشيء ولا شيئا
فيلزم ان يكون الشيبه بالقضا قسما منهما وقسيمهما فيما الخ وعلى ما قال المص الادا اما

الاداء انواع

العبادة

عصر وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضا لكان اظهر كما لا يخفى وهو بيان
بكل اوصافه اى المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات كما فى جامع الاسرار وغيره
وهو ماخوذ من قول النخعى الاسلام والحصر منه هو الذى يوديه الانسان متلبسا بوصف
كما شرع مثل الصلاة بجماعة لان هذه صلاة نوفى عليها حقها من الواجبات والسنن
والاداب وفى العزمية لكن اعتبار الاداب فى كون الاداء كاملا محل كلام وتمامه فيها
كالصلاة بجماعة المراد ما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر
فى رمضان والتراويح وما سواها فالجماعة فيه صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة كذا فى
شرحى ابن ملك وابن نجيم لكن ينبغى عدم ذكر التراويح لعدم صدق تعريف الاداء الآن عليها
حقيقة واما تقييد الشارح الصلاة بالمكتوبة ففيه قصور الظهر الا ان يقال ان العيد والوتر
مما كتب علينا على القول المفتى به فلم يخرج عنه سوى التراويح فهو احضر واظهر من هذه
الجهة والصلاة منفردا وكصلاة المسبوق فان اداءه قاصر وان ادى بعضها بالجماعة
ولكن قصوره دون الاول لان له معنى حقيقيا كما فى التقرير والاكمل والاولى اى الاخص
المصرف فالا فقد يكون مسبوقا بان فاته من اول صلاة امامه ركعة مثلا والباقى بعد
اقتدائه فهو مسبوق لاحق والقصر على الاول لان الثانى لكونه مسبوقا اداؤه قاصر كما مر
والكلام ليس فيه وقوله بعذر قيد اتفاقى لان من سبق امامه فى ركوع وسجود بقضى
ركعة والحاصل كما فى التلويح ان الصلاة المشروعة فيها الجماعة ان اديت كلها بالجماعة فاداء
كامل او كلها بالانفراد فقاصر او بعضها به فقط فان كان البعض الاول فقاصر ايضا
او الاخر فشبيه بالقضا لفوات ما التزمه مع الامام تعذيبا لكونه اداءه شبيها
بالقضا فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه
لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان الفرضية فى حقه الاداء مع الامام لكونه
اداء
قد فاته ذلك بعذر جعل الشرع فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام
ولما كان اداء باعتبار الاصل قضا باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضا لا قضا شبيها
بالاداء كما فى التلويح لو كان مسافرا قال ابن ملك هذه المسئلة مصورة فى مسافر
...

صار فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضا او ونوى فى موضعه
الاقامة بعد فراغ امامه صار ادا ما بقى عليه من غير تكلم وبيان الحصر ان فيه ادا
لم يتغير فرضه باعتبار انه قضا والقضا لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير
فى نفسه لا نقضائه والخلف لا يفارق الاصل ومنها لم قال ابن نجيم لو قال
وكذلك فى حقوق العباد لكان اظهر لان المراد ان الاداء والقضاء فى حقوقهم ايضا كامل
وقاصر وشبيه بالقضا او يحتج ادخال الكاف على رد عين المغصوب
المراد رده على الوصف الذى ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب وصاله
قال ابن نجيم ولو قال تسليم عين الحق ولو حكما لكان اولى وافوة ليشمل رد المغصوب
وتسليم المبيع الى المشترى على الوصف الذى ورد عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة
وتسليم بدل الصرف والسلم فيه وهو فيهما عين الواجب حكما اذ كل منهما ثابت فى
الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشارع جعل المؤدى عين الواجب فى الذمة
لئلا يلزم الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على
التسليم بناء على انه الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لان
الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى
مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب فالمؤدى عين الواجب حكما ومثل له
حقيقة لا العوض فانه مثل حقيقة وحكما لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن
يكون
فبالنظر الى المقبوض المؤدى مثلا ورده مشغولا بالجناية قال ابن نجيم لو قال
وتسليمه لا على الوصف الذى وجب تسليمه عليه لكان اولى ليشمل ما سبق من الاقسام
الغصب والبيع والصرف والسلم فيه ولشمل تسليم العين معيبا باى عيب كان من
جناية او دين او حبل او مرض وزيادة فى الدين وهو اداء قاصر اما كونه اداء فلوروده على
عين ما غصب وباع فى صورة البيع واما كونه قاصرا فلكونه لا على الوصف الذى وجب
عليه اداؤه والتفريع فى التلويح واما ان عبد غيره وتسليمه بعد الشرى قال ابن نجيم
فى عبارته تساهل فان الامهار ليس من الاداء اصلا وانما التسليم هو الاداء فلو قال وتسليم

عبد بغيره المسمى مهرا بعيد شرائه لكان اولى وكذا لو قال بعبد ملكه لكان اولى لانه لا فرق بين الشرا والهبة والميراث وهو اداء شبيه بالقضا اما كونه ادا فمن حيث ان العبد عين حق المراة لانه المستحق لها بالتسمية واما كونه شبيها بالقضا فمن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين به نبل السنة وهو حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية فالعبد المملوك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه حتى تجبر على القبول تفريع على كون التسليم ادا لانه عين حقها المسمى وقوله وينفذ اعتاقه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضا والزوج على تسليمه اذا اعطاه اي بعبد ملكه لما ذكرنا من انه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح وهذا القيد اندفع ما اورد عليه من انه لو باع عبدا فاستحق بقضا ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه ثانيا لانفساخ البيع بعدم اجازة المستحق بخلاف النكاح لانه لا ينفسخ بعدم وهذا تصرفاته كاعتاقه ونحوه لم الاشارة بقوله وهذا الى كونه شبيها بالقضا يعني ان نفاذ عتقه دون عتقها قبل التسليم متفرع على شبه القضا لكونه تصرفا صادف ملك نفسه كما ان قوله حتى تجبر على القبول متفرع على كونه ادا كما مر ويتفرع على ما ذكرنا اولا من كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضا فلو كان لمحض المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضا القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه كذا في التلويح وزاد في قوله تصرفاته وادخل الكاف على عتاقه لتعميم الحكم والاشارة الى انه ليس خاصا بالعتق لان الكتابة والبيع والهبة وغيرها مثله ولكنه عبر عن بالمتن حيث جعل عتاقه مجرورا بالكاف وقد كان فاعلا بينفذ ويقع ذلك منه كثيرا كما مر ويأتي ايضا اي كالاداء ولو قال المحض وغيره والمحض نوعان لكان اولى لما تقدم

وهو اداء شبيه بالقضا حتى تجبر المراة على القبول والزوج على تسليمه اذا اعطاه وينفذ عتقه دون اعتاقها قبل التسليم والقضا نوعان

بمثل معقول وهو ما يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول اي لا ندركه وما هو فيها ... المماثلة اذ لا تعقل المماثلة بينهما كالصوم ... الفدية ... للصلاة ... في الركوع ... الركعة ... العيد ... والاعتكاف

بمثل معقول قال ابن نجيم وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن الهمام في التحرير مع انا قدمنا عنه ان كون القضا مثلا انما يتجه على انه بامر جديد واما على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين ان تكون هذه العبارة مبنية على القول الضعيف او يكون ذلك مجازا او لم ار من نبه عليه هنا اه والذي قدمه ذكرناه سابقا اي لا ندركه يعني العقل المفهوم من قوله غير معقول والظاهر ان النسخة لا ندركه بالنون وان كان ما رايناه بالياء اي لا ندركه بعقولنا فالمراد من كونه غير معقول غير مدرك لا ان العقل ينفيه ويرده فان العقل من حجج الله تعالى كالسمع بل اقوى امثلة ذلك على الترتيب الاولى انه يقول ومثل لذلك على الترتيب بقوله كالصوم الخ لان الممثل به مدخول الكاف مع ما عطف عليه لاحق كالصوم اذ لا تعقل المماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان معنى الصوم اتعاب النفس بالامساك ومعنى الفدية تنقيص المال وان كان بينهما مماثلة باعتبار انه لما صرف طعام اليوم الى المسكين فقد منع النفس عن الاكل وتفاقيه فكانه لم يطعمها لكنه لا نعقلها فاثبتناها اما بالنص او بالاجماع ثم اعلم ان الفدية انما تكون خلفا عن صوم هو اصل بنفسه كقضا رمضان والمنذور المعين اما صوم الكفارات فلا تكون الفدية خلفا عنه في حق الشيخ الفاني لانه بدل عن غيره والبدل لا يكون له بدل كما عرف في فتح القدير كذا في ابن نجيم لمدرك الامام فيه ما دام راكعا قيد بذلك لان الامام اذا سهى عنها فركع ثم تذكر لا ياتي بها فيه بل يعود الى القيام لقادر الانه قادر على حقيقة الادا فلا يعمل بشبهه حتى لو كان المسبوق يرجو ادراكه فيه لو اتى بها قائما فانه ياتي بها قائما كذا في ابن نجيم عن الكشف وانما اشترط بقا الامام راكعا لانه ان رفع الامام راسه سقط عنه ما بقي من التكبير تقديما للمتابعة على الواجب والقومة لم تكن محلا له لا ادا ولا قضا وانما الفضل وقيد بالركوع لانه لو ادركه في القومة لا يقضيها فيها لانه يقضي الركعة مع تكبيراتها والاعتكاف اي فيما اذا اوجب على نفسه اعتكافا ثم مات اطعم عنه وليه لكل يوم نصف

ساع كما في ابن نجيم   جواب سؤال وهو ان الفدية ثبتت بنص غير معقول المعنى
لانه يقتضي انما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وقد قالوا بذلك في الوقوف
بعرفة ورمي الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل الاركان فانها لا تقضى لعدم
النص وهنا الفوات ذلك في صلوة الشيخ الفاني العاجز عنها فاوجبوا الفدية لها
عند الايصاء بها ولا نص انما النص في الصوم العاجز عنه فاوجبوا الفدية لها
عند الايصاء بها ولا نص انما النص في الصوم وهو غير معقول فلا يقاس عليه
لا بالقياس صوابه فلا يقاس عليه كما هو ظاهر   فكيف عديتموها
الى الصلوة لان من شروط القياس ان يكون حكم المقيس عليه معقولا
قلنا يحتمل ان يكون ثبوت فدية الصوم معلولا بالعجز الخ يعني ويحتمل ان لا يكون
معلولا ولا بد من ذكره اذ لا يتفرع على ما ذكره وحده وجوب الفدية بطريق
الاحتياط بل يتفرع عليه وجوبها قياسا وايضاح هذا الجواب كما في التلويح ان
المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير
التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير
عدم التعليل تكون حسنة مندوبة لمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط
ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رح في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله
تعالى   لا قياسا على الصوم ولهذا علق محمد الاجزاء بالمشيئة كما تقدم اذ لو
كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس
اي كما اوجبنا التصدق الخ في العزمية هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس
عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او بالقيمة
ليس كذلك ومعناه ان وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط بناء على احتمال التعليل
نظير التصدق في كونه واجبا للاحتياط بناء على احتمال الاصالة   بطريق الاحتياط
متعلق بقوله اوجبنا يعني اذا اوجبنا التصدق بطريق الاحتياط لا بالقياس لان
الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام

وتحقيقا

جواب سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبتت بنص غير معقول [illegible] فكيف عديتموها الى الصلوة قلنا يحتمل ان يكون [illegible] فدية الصوم معلولا بالعجز [illegible] في الصلوة [illegible] فتجب الفدية [illegible]
احتياطا [illegible] على الصوم كما اوجبنا [illegible] بالقيمة [illegible] الشاة [illegible] الاضحية [illegible] ايام [illegible]

وتحقيقا لصيانة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معارضة النص
وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه
لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك كذا في التنقيح   ومنها ضمان
المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة يعني ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل
وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى والقاصر هو القيمة اذا لم يوجد للمغصوب
مثل او كان وانقطع بان لا يوجد في الاسواق والاول هو السابق على الثاني اعني
القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك
على القبول كما لا يجبر على اخذ المثل حالة قيام العين ولو اخر المص قوله وهو السابق
على قوله او بالقيمة لكان اولى لان السابق لا يكون الا مسبوق ولم يذكره قبله وانه
ذكره بعده كما قيل في التعليل وفيه نظر لان المراد بالسبق انما هو السبق للحكم لا في   ثم
الذكر يعني ان وجوب ضمان المغصوب سابق على ضمانه بالقيمة والسبق في الحكم لا يتوقف
على ذكر المسبوق قبله ولا بعده بل ولا على ذكره اصلا فالاولى في التعليل ان يقال
ليتعين المسبوق فان كلام المص محتمل لان يكون ضمان المغصوب بالمثل سابقا على رد
العين او على ضمان القيمة ثم وبتاخيره ذلك يتعين المراد فافهم ثم المراد تاخير الوصف ليلحق   القيمة
بان يقال والاول السابق لا بخصوص قوله وهو السابق لا اقامة رجوع الضمير لما
يليه   وغير ذلك فتبصر ومن المثلي المختلط بغير جنسه كالحنطة المخلوطة
بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون الذي في تبعيضه ضرر كالاواني من
النحاس كما في ابن نجيم   في حالة الخطأ لانه لو كانت الجناية عمدا واحتمل القصاص   عن الزيلعي
لا يضمن بالمال بل يجب القصاص ان لم يوجد الصلح لانه مثل له صورة ومعنى
اذ لا مماثلة بين الآدمي والمال اي لا مماثلة معقولة لنا لان الآدمي مالك
والمال مملوك وضمانها به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل
المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية   اي تسليمها يعني ان المراد بالاداء التسليم لا كمال

ومنها اي من انواع القضاء المحض في العبادات ضمان المغصوب بالمثل اي بمثل معقول وهو السابق [illegible] او ضمانه بالقيمة وهي القاصر [illegible] الكامل [illegible] والعدوان [illegible] وضمان النفس والاطراف في حالة الخطأ بالمال [illegible] بين الآدمي والمال [illegible] اذ لا مماثلة [illegible]

القضا فلا يحتاج ان يجعل من قبيل اطلاق الادا على القضا مجازا كذا في ابن نجيم
اى ما هو مجهول الوصف فقط اى لا الجنس يعني ان المراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس
مجهول الوصف فيدخل تحته كل قيمي ومثلي كذلك فلو تزوجها على مكيل او موزون
و بين جنسه دون وصفه كان مخيرا بين تسليمه وتسليم قيمته كذا في ابن نجيم
فهو قضا يشبه الادا القضير عائد الى تسليم القيمة اما كونه قضا فلانه مثل الواجب
لا عينه لان المسمى هو العبد فكان تسليم عبد وسط ادا واما كونه شبيها بالادا فمن جهة
الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه و لا يتعين الا
بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه و يعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد
خلفا عنه وبهذا تمت انواع الادا والقضا وقد قدمنا ان الاقسام اثنا عشر وقد
صارت ثلاثة عشر باعتبار ان القضا بمثل معقول في حقوق العباد كامل وقاصر
وقد جعلها بعضهم اربعة عشر قسما باعتبار ان القضا بمعقول في حقه تعالى كامل
كقضا الفائتة بجماعة وقاصر كقضائها منفردا وذكر في التلويح بان الثابت في الذمة اصل
الصلاة لا وصف الجماعة فالقضا بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان
الاول اكمل فالحاصل ان الادا ستة لانه اما ادا في حقوق الله تعالى او في حقوق
العباد وكل منهما ثلاثة كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضا والقضا سبعة لانه
اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد والاول ثلاثة قضا بمثل معقول وبمثل
غير معقول وما هو في معنى الادا والثاني اربعة قضا بمثل معقول وهو كامل
وقاصر وقضا بمثل غير معقول وما هو شبيه بالادا اى لاجل ان المثل الكامل
سابق على القاصر يعني ان هذه المسئلة مبنية على ان الكامل هو السابق وان لم يكن
من قبيل القضا في شي فذكرها هنا استطراد اى قطع شخص الخ يعني قطع
شخص واحد يد غيره ثم القتل عمدا قبل البرء فهي ثلاثة قيود ذكر المص واحد منها
اثنين وترك الاخر وهو قبل البرء وحاصل وجوه المسئلة ستة عشر كما في التلويح
لانها اما ان يصدرا من شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين

او عمدين

او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده
اه وفي الكل لا يتداخلان عنده الا الخطأين قبل البرء من شخص واحد فدية واحدة
ومحل الاختلاف في عمدين من واحد قبل البرء وهي مسئلة المتن فلخص ان صور
الاتفاق على انهما جنايتان اربع عشرة صورة وعلى انهما جناية واحدة صورة واحدة
وهي صورة الخطأين قبل البرء من شخص واحد وان صورة الاختلاف واحدة وهي
مسئلة المتن ولا يضمن المثلي بالقيمة الخ من التفريع على سبق الكامل لان التضييق
بالقضا عنده يتحقق العجز بخلاف القيمي لان وجوب قيمته باصل السبب فتعتبر يوم
الغصب كذا في ابن نجيم من الاسواق اى التي يباع فيها وان كان يوجد في البيت
اي وقت القضا فيها اشارة الى ان المراد بيوم الخصومة هو يوم تمام الخصومة
باتصالها بالقضا خلافا لهما اى لابي يوسف ومحمد فان الاول يعتبر يوم الغصب
والثاني يوم الانقطاع هذا متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة
او القاصرة الخ يعني ان قول المص وقلنا المنافع لا تضمن الخ متفرع على المسئلة السابقة
وهي ان المغصوب يضمن بالمثل الكامل او القاصر ولكن هذا التفريع باعتبار
المفهوم وهو ان ما لا مثل له مطلقا لا يضمن كالمنافع فانها لا مثل لها لا كاملا
ولا قاصرا لما ياتي ولا يجوز ان يعطف على قوله وقال ابو حنيفة رح لانه متفرع
على ان المثل الكامل سابق على القاصر فاذا عطف عليه يقتضي ان له مثلا كاملا
سابقا على القاصر وليس كذلك لانا علمت انه لا مثل له وجعل التفريع في التنقيح
على ان ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص واعتمده ابن نجيم هنا وقال وانما لم
يصرح المص به للعلم به مما سبق اه اى من قوله ووجوب الفدية في الصلاة الخ
بان يستخدمه الضمير المنصوب راجع الى الاحد الدائر بين الحر والعبد فيها تبع في
ذلك ابن ملك و في العزمية لا يخفى عليك انه الحاق مفسد اه اى لان نفي الضمان مبني
على انها لا مثل لها فلو تكون متقومة ولعل اطلاق القيمة مبني على دعوى المصنف
لان الضمان بالمثل و لا مماثلة بين العين والمنفعة اى لا صورة ولا معنى اما
الصورة فظ واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية للشي بالتمول وهو عبارة
عن صيانة الشي وادخاره لوقت الحاجة لا عرض الانتفاء بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا

فيضمنان بالمثل وقال ابو يوسف لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا وقت القضا ... الغصب عند ابي حنيفة ... علي ان ضمان العدوان ... فليس منها ... المماثلة الكاملة او القاصرة ... بيوم الخصومة ... فيهما بالاتلاف ... بالمثل ولا مماثلة ... بين العين والمنفعة

... مجهول الوصف فقط فيخير ... مجهول الصفة ... ابن ملك ... اى يعيد ... بالمثل الكامل ... الاداء ... ابو حنيفة رح في القطع اى ... قطع ... مع القتل ... وهو القاصر

او عمدين

والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد فبعد الوجود لا يبقى التقوم لا بالاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين وتمامه في جامع الاسرار الا في ثلاث الخ قال ابن نجيم وينبغي ان يحمل على ان في هذه الثلاثة رواية عن الامام بان المنافع مضمونة فافتوا بها والا فكيف جاز لهم الافتاء بخلاف جميع الروايات ولم ار من صرح به اه لو وجب على رجل قصاص فقتله اجنبي اي فقتل الرجل الواجب عليه القصاص وهو القاتل اجنبي فالمصدر في قول المص لا يضمن بقتل مضاف الى المفعول ولعل الحاجة الى اسقاط قوله فقتله اجنبي اذ هو تكرار مع قول المص لا يضمن بقتل القاتل وظاهر كلام المص ان الذي لا يضمن هو القصاص نفسه وحاول ابن ملك كلام المص فجعل الذي لا يضمن الدية لان الخلاف فيها لا في الاول الثاني ان يفصل كذلك لقوله بعده وضمنهم الشافعي ثم المراد انه لا يضمن لمن له القصاص لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا فلا يماثله المال اي لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في القصاص معنى الاحياء وهو لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلية او رجع الشهود بشهادتهم بالطلاق الواقع بعد الدخول لان ملك النكاح ليس بمال متقوم لعدم المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى ثم المراد انه لا يضمن بالازالة فلا يرد تقومه عند الدخول لانه على خلاف الاصل اظهارا لخطره ولذا قالوا ان البضع متقوم عند الدخول دون الخروج وفرعوا صحة تزويج الاب ابنه الصغير بماله وعدم جواز خلع صغيرته بمالها وقيد المص بكونه بعد الدخول لانهما في الطلاق قبل الوطء يضمنان نصف المهر كذا في ابن نجيم وضمنهم الشافعي في المسائل الثلاثة لكن نقل في جامع الاسرار عن التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا فيبقى الخلاف في الاولى والثالثة والله تعالى اعلم هي الحسن قدر الضمير اشارة الى ان الاضافة بيانية لكنه غير اعراب المتن ضرورة ان الامر حكيم اشارة الى ان ثبوت الحسن المامور به مقتضى الشرع لا اللغة لتحقق صيغة الامر في

ولابد للمامور به من صفة الحسن

في القبيح فلو امر سلطان جائر بقتل انسان ظلما يسمى امرا لغة ويقال لمن خالفه خالف امر السلطان يطلق على ثلاثة معان افرد الضمير على ارادة المذكور ولا يقال يطلقان على ملائم الطبع ابدل الطبع بالغرض في المسايرة وهو الاولى فان القتل منافر للطبع مع انه قد يكون ملائما للغرض كقتل العدو كذا في ابن نجيم وعلى متعلق المدح والذم يعني في العاجل وعلى متعلق الثواب والعقاب في الاجل واما بالمعنى الثالث فعند المعتزلة نحو يعني ان مورد النزاع انما هو هذا وقد فصل هذه الاقوال وبينها بيانا حسنا في المرآة وشرحها فلا باس بايراد ذلك هنا قال فيها قال الاشاعرة الحسن بهذا المعنى موجب الامر اي اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به والحاكم به والموجب له الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما هو آلة لفهم الخطاب الشرعي ومشايخنا وافقهم في هذا الراي وقالت المعتزلة الحسن مدلول الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم به والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي المامور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين الحسن في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات ومنا في وجوب صوم آخر رمضان وبعض ذلك ومشايخنا وافقهم لا مطلقا بل في معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على العاقل الصبي ورده في الكشف بان الايجاب عليه مخالف لظواهر النصوص والروايات وقيل بالتفصيل فالحسن مدلول الامر فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات وموجبه في غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية والمختار عندنا انه مدلول له مطلقا لحكمة الامر والحاكم به هو الشرع وليس العقل حاكما الا لفهم الخطاب بل هو يعرفه في بعض قبل السمع بلا كسب كحسن الصدق النافع وقبح الكذب النافع ويعرفه في بعض آخر بعده كاكثر احكام الشرع ثم الخلاف على في الحسن متنازعون في القبح ايضا اه ملخصا مع بعض تغيير وبهذا التفصيل المذكور ظهر الفرق بين طريقي الاشاعرة والماتريدية فانه عند الاشاعرة لا يعرف الا

الحرام

بعد كتاب وبعث رسل وعندنا كما علمت والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى
العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا اى يدركه العقل بلا واسطة اى بلا واسطة
الامور الخارجية عن الذات بمعنى ان العقل لو كان موجبا الحسن لحسنه حسن الفعل
فى المامور به وان فرض عدم كونه مامورا به بامر صادر عن الحكيم كذا فى ابن نجيم عن
التقرير اى السقوط المذكور يعنى السقوط اصلا ووصفا او وصفا فقط
وقد تابع ابن ملك فى هذا التقسيم تبعا للاكمل وناقشه فى العزمية بما حاصله ان ظاهر
كلامه انه اراد بالوصف كونه حسنا وبالاصل كونه مامورا به واذا كان كذلك فالذى
يقبل السقوط وصفا لا اصلا مما لا يمكن تصوره لان عدم سقوط اصل ذلك
الشئ انما هو لكونه مامورا به واذا كان مامورا به فصفة الحسن ثابتة له لا تنفك
عنه فكيف يتصور هذا القسم فليس المراد بكونه يقبل السقوط او لا يقبله الا
التكليف بنفس المامور به وعدم سقوطه على ما صرح به المحققون اه وسيأتى ما فيه
او لا يكون حسنا لعينه ولا لغيره ثم اشار به الى ان قول المص او يكون حسنا
معطوف على قوله يكون حسنا لعينه فيكون مقابلا للحسن لعينه والحسن لغيره لا انه
ويكون قسما ثالثا من مطلق الحسن والحسن معطوفا على قوله لا يقبل السقوط كما
هو ظاهر عبارته ودفع ان هذا الوهم المذكور ايضا بقوله وهو نوعان لكن صرح
عبارة صدر الشريعة عد ذلك القسم من الحسن لمعنى فى نفسه وسنبينه اى
غير المامور به بمعنى ان الضمير راجع لما هو عبارة عن المامور به وقال
ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الا قرار بالله تعالى هذا مبنى على ما تقدم
وكلام المص فى الشرح وكلام صدر الشريعة صريحان فى ان الاقرار مثال للقسم
المعبر عنه بقوله اى يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن لكن استشكل بان
الساقط فى حالة الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى
قتل كان شهيدا وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب فلذا عبر
فى التنقيح بقوله اما ان لا يقبل سقوط التكليف واما ان يقبل وفى ابن نجيم نقلا
الهندى بانه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لانه لو لم يسقط حسنه لما
ابيح ضده وهو اجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلا نفسه لطلب الله تعالى

وانما

وعندنا الامر الله والعقل الة للعلم بهما وعند الاشعرية الامر الله والعقل الة للعلم بهما فيخلق الله تعالى فى القلوب علم اوجوبه بلا واسطة اى بعد النظر اما ان يكون حسنا لعينه اى يدرك العقل بلا واسطة وهو نوعان اما ان لا يقبل السقوط اصلا

او وصفا فقط او يقبله اى السقوط وهو الحسن لعينه المذكور آنفا او لا يكون حسنا لعينه ولا لغيره اى لا يحسن لمعنى فى نفسه ولا لغيره بل يكون حسنا لمعنى فى غيره وهو غير المامور به كالتصديق والجهاد نوعان ما لا يقبل السقوط اصلا ووصفا كالايمان ان كان نفسا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله تعالى

٣٣

واذا سقط الوجوب لا يبقى ما فى ضمنه من الحسن ولا نسلم سقوط الوجوب بالاكراه
لما انه ابيح مع قيام المحرم ولذا قال فى اخر المنار وحرمته لا تحتمل السقوط لكنها
تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فان اصله ساقط الضمير راجع الى الاقرار
لكن على تقدير مضاف اى ان اصل وجوب الاقرار ساقط لان الساقط ليس الا
وجوب الاقرار لا نفسه وقوله لا وصفه الضمير فيه راجع الى الاقرار نفسه
لانه المتصف بالحسن تدبر كحبس تمثيل للعذر وشمل النفاس والاغماء
او وصفا لا اصلا كالصلاة فى الاوقات المكروهة هذا ايضا مبنى على ما تقدم
وفى العزمية ليس مثال هذا القسم مذكورا فى كلام الشيخ اكمل الدين والشراح
فى الطبع بغية لان سقوط نفس الصلاة ايضا فى الاوقات المكروهة مما
على الحد والظاهر ان هذا القسم غير متصور كما سبق ولو قال فانما تقبل السقوط
بعذر وفى الاوقات المكروهة لكان اخصر واظهر مع كونه موافقا لكلام القوم
اه وفيه قصور نظر فان الاكمل قد صرح بهذا القسم فى اثناء كلامه فانه قال الاحكام
العقلية فى اعتبار السقوط وعدمه اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يقبل السقوط
اصلا ووصفا كالتصديق او يقبلهما كالصلاة او يقبل سقوط الوصف
دون الاصل كالصلاة فى الاوقات المكروهة او بالعكس كالاقرار وذكر
ان فى كلام فخر الاسلام الى استخراج هذه الاقسام ودعوى سقوط نفس
الصلاة فى تلك الاوقات غير مسلمة لما سياتى ان النهى فى المشروعات يقتضى
بقاء المشروعية وتفرع عليه فروعا قال فخر الاسلام منها صوم يوم العيد
حسن مشروع باصله قبيح فى وصفه وهو الاعراض عن الضيافة ولهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة
وانما وصف المعصية بذاته فصار لا باسمه ذكره ثم قال ومنها الصلاة وقت
طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا نهى فى اركانها وشروطها
لان حسنها بواسطة دفع حاجة الفقير يعنى ان حسنها ليس لذاتها لان الزكاة
تنقيص المال وكذا الصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وانما حسنها بالغير
وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت
لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فكانت

اشارة اليه
وايام التشريق

فان اصله ساقط الضمير لا وصفه حتى لو صبر فمثال ما يقبلهما الصلاة ومثال ما يقبل السقوط اصلا ووصفا بعذر كالحيض ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة فى الاوقات المكروهة ومثال ما لا يقبل السقوط اصلا ووصفا لا انها عبادة محضة فكانت كالصلوة بالاضافة الى الله تعالى المحض

الوسائط اعضا رحمه الله تعالى كذا فى التنقيح وهذا يقتضى ان يكون هذا
القسم من الحسن لمعنى فى نفسه لانه بسقوط الواسطة رجع الكل الى العبادة محضة
ولا شك انها حسنة فى نفسها كما افصح عنه فى التوضيح فلا يحسن تفسير الشارح
حيث جعل هذا اسما للحسن لمعنى فى نفسه وفى غيره وان كان صدر عبارة التلويح
يوهم ذلك لا نقصاله ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا كما اوضحه السيد الشريف
قدس سره فى حواشيه فافهم   فالمتصف به لعينه اى بالحسن لعينه   او يكون
حسنا لغيره قدر لفظ يكون اشارة الى ان قوله المصنف لغيره معطوف على قوله
لعينه من قوله السابق اما ان يكون حسنا لعينه ومعناه ان يكون لا بالنظر الى
ذات المامور به بحيث لو فرض عدم الامر به وكان العقل يحسنا ما حسنه فلا
يتاتى ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به اذا اتى به لكونه مامورا به لا اتفاقا
ولهذا علم فساد ما قيل ان كل المامورات حسنة لمعنى فى نفسها لهذا المعنى لانه
انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عند
لاجل الصلاة والمنوى بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى فى نفسه لانه
اتيان بالمامور به وتمامه فى التوضيح   وهو نوعان اى ما يكون حسنا لغيره
الذى هو القسم الثالث من مطلق الحسن المامور به نوعان   او يكون ذلك
الحسن المطلق الجامع لجميع الاقسام الذى اشار به الى قوله او يكون حسنا لحسن فى شرطه
معطوف على قوله سابقا او يكون حسنا لعينه لا كما يوهمه ظاهر العبارة من انه
معطوف على قوله لا يتادى فيكون قسما ثالثا من الحسن لغيره كما هو ظاهر عبارة
فخر الاسلام ايضا ولذا اعترض عليه فى التلويح بان فيه نوع تكلف وان جعله
من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فالظاهر ان المص
لما رأى المباحث فضلا على حدة او لدفع هذا الايهام من اول الامر قال الشارح
وهو نوعان   بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه اراد بالمعنى الحسن اى بعد
ما كان حسنا الحسن فى نفسه كما حققه فى المرآة زائدا على التنقيح   او غيره
بالطريق الاولى اعلم ان حاصل ما ذكره المص ان مطلق الحسن المامور به ثلاثة
انواع اما ان يكون لعينه او يكون ملحقا به او يكون لغيره وما لا فله نوعان

ما لا يقبل

فكلها مامور به حسن لكونه اتيانا بالمامور به م

ما لا يقبل السقوط وما يقبله والثانى نوع واحد والثالث نوعان ايضا ما لا يتادى
بنفس المامور به وما يتادى ويبقى نوع اخر من مطلق الحسن المامور به يسمى الجامع
لانه داخل فى كل مامور به وهو ما حسن لحسن فى شرطه اى ما حسن لعينه حسن
لشرطه وكذا الملحق به حسن لشرطه وكذا ما حسن لغيره حسن بشرطه وهو شرعى
الشرع الى ذلك فعلى هذا اورد على المص انه لا معنى لقوله بعد ما كان حسنا
لمعنى فى نفسه او ملحقا به فانه يقتضى انه خاص بالنوعين الاولين دون الثالث
فلو حذفه واقتصر على قوله او يكون حسنا الحسن فى شرطه لكان اعم واوجز
واجيب عنه بما اشار اليه الشارح بقوله او غيره بالطريق الاولى يعنى انما ذكره
لدفع ما يتوهم ان ما حسن لعينه او الملحق به لا يكون حسنا لغيره ويتوهم دخوله
ما حسن لغيره بالاولى لجواز تعدد الحسنات كما قيل وفيه تامل واجيب ايضا
بان الحسن الزائد الحاصل من حسن لغيره فناسب النوع الثانى اى فان شرطه غيره
لا محالة فكان من الحسن لغيره كما هو ظاهر كلام المص وبه يندفع ما اعترض الشارح
لا يقال اذا كان هذا القسم من الحسن لغيره جامعا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه
والى غيره لانا نقول يلزم ذلك لو كان جهة الحسن لعينه بعينها هى الجهة الاخرى
وليس كذلك بل غيرها غايته ان يشتمل على حسنين حسن باعتبار ذاته وحسن
باعتبار شرطه ولا منافاة بينهما كما فى التقرير   امثلة ذلك على الترتيب
كالوضوء الخ الاولى ان يقول ومثل لذلك على الترتيب بقوله كالوضوء كما هو
وجهه فى اول البحث القضا   كالوضوء فان حسنه للتوسل للصلاة واما
فى نفسه فليس بحسن فانه تبرد وكذلك الجهاد فانه ليس بحسن فى نفسه لانه تخريب
بنيان الرب تعالى وانما حسن لمعنى فى غيرهما وهو ما ذكره بقوله للتوسل
للصلاة وقوله بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى   كاقامة الحدود فانها ليست
حسنة فى نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي
مثال لقوله فى شرطها اى لا لقوله او يكون حسنا كما يتبادر الى الوهم لان القدرة
ليست من اقسام المامور به وانما هى شرط حسن له ففى كلام المص مساهلة
حيث عطفها على الوضوء والجهاد مع انها ليست من اقسام المامور به مثلها

لان تكليف العاجز قبيح تعليل لكون اشتراطها هنا محضا للامور به وهذه المسألة مبنية على ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري عليه

قال في المرآة واعلم ان ما لا يطاق ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات الناطقة به والمرتبة الوسطى الممكن في نفسه لكونه لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السما وهذا هو محل النزاع اه فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة وبالشرع عند الاشاعرة لكن عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده وعندنا مبني على اقتضاء الحكمة لذلك والحاصل انه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب ترك التكليف بما لا يطاق بمعنى اللزوم العقلي وعدم جواز التكليف لكنهم يقولون لو كلف بما لا يطاق لاستحق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول به فان الله عز شانه ان يتصرف في ملكه كيف شاء وبالجملة معنى الوجوب عندهم ان للعبد حقا على الله تعالى بحيث لو لم يفعل في حقه لكان جائرا تعالى عن ذلك وعندنا ان الله تعالى لطفا وفضلا لو كان متفضلا بفعل لا ستريا حقا عليه ثم من الاشيا غير الاصلح ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى كالكذب واخلاف الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل ما هو مناف للحكمة وهو المراد بالوجوب عند المعتزلة ايضا الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلي وعندنا مدرك اخر كما فصل بعض الافاضل وهي نوعان اعلم ان الحقيقة قد تكون ماخوذة لا بشرط شي وقد تكون بشرط لا شي وقد بشرط شي فالاول مطلق الحقيقة والثاني الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة المقيدة فاذا علمت الفرق بين الاقسام الثلاثة فاعلم قول المص وهي عائد على مطلق القدرة وهي الماخوذة لا بشرط شي فهي اعم من ان تكون ادنى ما يتمكن به العبد من ادا ما لزمه او لا فتكون من القسم الاول اعني مطلق الحقيقة وقوله مطلق الذي هو النوع

الاول

لان تكليف العاجز قبيح فما كان من القسم الاول وما بعده من ... قدرة وهي مطلق القدرة ... فهي مطلق عن التقيد بشي

فضل

تكليم

الاول من مطلق القدرة هو القدرة المطلقة الماخوذة بشرط لا شي وهي المسماة بالقدرة الممكنة والمراد بها عدم التقييد بشي مما قيد به مقابلها لا عدم التقييد مطلقا فهي من القسم الثاني اعني الحقيقة المطلقة والنوع الثاني من مطلق قدرة هي القدرة الماخوذة بشرط شي وهي المسماة بالقدرة الميسرة فهي من القسم الثالث اعني الحقيقة المقيدة لاشعار اللذة على الممكنة بدرجة التيسير بعد التمكن وفي كلام الشارح اشارة الى ما قررناه فاندفع ما اورد على المص من انه من تقسيم الشي وهو القدرة المطلقة الى نفسه وهو المطلق والى غيره وهو الكامل وما اورد ايضا من انه فسر المطلق بالقدرة الممكنة وهي مقيدة لا مطلقة فافهم ويسمى القدرة الممكنة اي ويسمى هذا النوع القدرة الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من اعتبار يسر زائد بلا حرج غالبا كذا في بعض النسخ وفي بعضها بسقوط لفظ غالبا قال القاري الاول لتقييد التمكن والثاني ايضا تقييد له بعد تقييد بالاول اه قال في التوضيح وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة اه لانه قد يتمكن من ادا الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدونه الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونها الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير لان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر بدنيا كان او ماليا اصل الاول ذكره بعد قوله بلا حرج كما في التنقيح والمرآة فيكون تعميما لما ثبت بالامر ويكون قوله كالصلوة وغيرها تعميما بعد تعميم اي سواء كان حسنا لنفسه او لغيره وهو شرط في ادا كل امر اشار الى ان كلام المص على تقدير مضاف وهو وجوب لان القدرة المذكورة ليست شرطا للادا نفسه لوجوده قبلها في الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للادا لما تقدم عليها وليست شرطا ايضا لنفس الوجوب لانه جبري غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يمتد الى الحرج ولا قدرة ثمة وتمامه في المرآة ولكون القدرة الممكنة شرطا لوجوب الادا لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج ولم تجب الصلوة قائما بل قاعدا او موميا وسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن ...

غيرهم

مما اراد ويسمى القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المامور منه اداء ما لزمه بلا حرج غالبا بدنيا كان او ماليا او اي كل ما ثبت بالامر ... اي فيما تعلق ... كالصلوة وغيرها ...

عنه اتفاقا كذا في التنقيح بالمعنى وقيد بالاداء لانه لا يشترط بقاء القدرة للقضاء فيجب
عليه وان كان في وقت عدم القدرة عليه كما في اخر جزء من الحياة والتوجيه في الغرر

بالامر اليا والالف واللام من الشارح ولفظ امر من المتن عندنا اي عند ائمتنا الثلاثة
خلافا لزفر فانه قال لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلاة في الجزء الاخير من الوقت
لانه لم يجب الاداء لعدم القدرة والا لادى الى التكليف بما لا يطاق والجواب عنه ما اشار
اليه المصنف بان شرط التكليف توهم ما يمكن به من الاداء لا حقيقته لتوهم الامتداد
فاشتراط القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب
فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف على مس السماء
فانه تنعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام وتمامه في ابن نجيم ايضا
وفي المرآة بانه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو
ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك متصور بوقوع الشروع في الوقت فاذا
شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت اقول فيه انه يقتضي انه لو ادرك
الشروع في الجزء الاخير اتم مع انه لا اتم اتفاقا كما نقله في حاشية التلويح وكامل
معطوف على قوله مطلق وهو النوع الثاني اي الموجبة لتيسير الاداء على المكلف
اي بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية
من القدرة الممكنة وهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على
النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به
ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء كذا في التلويح وهي زائدة
على الممكنة الا بيان لوجه تسمية هذا النوع كاملا لانها شرط في معنى العلة
تعليل لاشتراط دوامها لدوام الواجب بها لانها غيرت صفة الواجبات من
العسر الى اليسر تعليل لكونها شرطا في معنى العلة قال في التلويح اذ جاز ان يجب
بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة

مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر وفي هذا اشارة الى انه ليس معنى التغيير ان الواجب كان اولا
بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير الى صفة اليسر بل معناه انه لو
كان واجبا ابتداء بالقدرة الممكنة لكان بالعسر لكنا اوقفنا الوجوب على القدرة الميسرة
صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر هذا ثم قوله صفة الواجب اما باعتبار تحقق
الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة او باعتبار انه كان له صلاحية ان يكون واجبا
قبل وجودها كما في الواجبات بالقدرة الممكنة فسمي تلك الصلاحية صفة الواجب
قاله المولى الفنري حتى بطلت الزكوة كذا فيما رأيناه من نسخ هذا الشرح بالتاء في
الخبر بطلت والذي في نسخ المتن وكتب عليها الشراح تبطل بتاء في اوله بعد التمكن
من الاداء اي وبعد الحول خلافا للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول
فلا ضمان بالاتفاق كذا في التلويح وقيد المص بالهلاك لانها تبطل بالاستهلاك
لتعديه على حق الفقراء وكذا لو عطل الارض الخراجية عن الزراعة بعد التمكن
لا يسقط الخراج لتعديه بخلاف ما لو اصطلم الزرع آفة فانه لا تقصير منه حتى لو تمكن
استهلكها بعده وجب واطلق في الهلاك فشمل ما اذا هلك بعد طلب الساعي وان نسخ
هو الصحيح كما في البدائع وتمامه في ابن نجيم لاشتراط دوامها علة للبطلان اي
بطلت الزكوة وما بعدها لاشتراط دوام القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها
كانت ممكنة بدونه كما تقدم فظهر صحة التفريع واندفع ما يقال ان تفريع سقوط
الزكوة بهلاك النصاب على ما سبق ليس كما ينبغي لانه مشعر بكون اشتراط النصاب
لليسر وليس كذلك ووجه الاندفاع ان تفريع ذلك على هلاك النصاب ليس الا من
جهة ان القدرة الميسرة التي هي وصف النماء تفوت بهلاكه فان بقاءها اليسر شرط
لبقاء الواجب لانها شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل انها لم تغير صفة الواجب
من اصل الامكان وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
لوجوبها بقدرة ممكنة وهي القدرة على ان يشتري او يكتسب ويملك نصف صاع او الزائد
زائد على اصل القدرة هكذا فيما رأيناه من النسخ ولعل في العبارة سقطا والاصل
لوجوبها بقدرة ممكنة وهي الزاد والراحلة وملك النصاب لا القدرة على المشي

حتى بطلت الزكوة والعشر والخراج فلو اهلك المال بعد التمكن من الاداء لم يسقط لان بقاءها اي القدرة الممكنة فانه يشترط لبقائه اي الوجوب القدرة اي الاهل بعد التمكن يسقط الوجوب ... صدقة الفطر ... على ملك نصف صاع ... الزائد على اصل القدرة

يلزم القضاء ... وكامل ... لتيسير الاداء على المكلف ... للدوام ... بعد التمكن ... الواجب ... وهذه القدرة ... في معنى العلة ... لانها غيرت صفة الواجبات من العسر الى اليسر ... فانها اذا الصبي ... الوقت ... عندنا ... الصلاة ... بعد ... القضاء ... بالاداء

الزور ذلك لان مقصود المص ان الحج وصدقة الفطر مما وجب بقدرة ممكنة وهي
الزاد والراحلة وملك النصاب في الثاني وان ذلك ادنى ما يتمكن به ولا يقع
السير فيهما الا بخدم ومراكب واعوان في الاول وملك اموال في الثاني وليس بشرط
بالاجماع ورد هذا ردا لمن زعم انهما وجبا بقدرة ميسرة وان ادنى ما يتمكن
به في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر ملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير والزائد من اشتراط الزاد والراحلة
في الحج وملك النصاب في صدقة الفطر زائد على اصل القدرة الممكنة فيلزم
ان يكونا بقدرة ميسرة وهل تثبت صفة الجواز للمامور به لو قال كضبع
وهل الاتيان بالمامور به يوجب الاجزا لكان اولى وفي العضد اعلم ان الاجزا
يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضا فان فسر بالاول
فلا شك ان الاتيان بالمامور به يحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط
القضا فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه
وتمامه في ابن نجيم قال ولم يذكروا الاختلاف وثمرة اه وذكر المص في شرحه في
توجيه القول الاول ان من صلى اخر الوقت ظانا الطهارة مامور بالاداء ثم اجزى
صلاته حتى يجب عليه القضا ان ظهرت نجاسة الما وتفسير الجواز والاجزا سقوط
القضا ولو جازت لسقط ثم ذكر في توجيه الثاني ان الامر يقتضي فعل المامور
وهو يقتضي سقوط الامر وهو المراد بالجواز والاجزا وجواز الصلاة بناء على
الما غير منهي عنها ومتى تبين نجاسة الما تبين عدم اجزائها فبقي التكليف الا
ان يموت قبل العلم لانه معذور ويثبت انتفا الكراهة قدر يثبت الا
الى ان قوله وانتفا بالرفع عطفا على صفة والف الثانية ليكون داخلا
الصحيح كما تفيده عبارة ابن نجيم والث بل في التشبيه بعيبة الشمس فيكون
الكراهة في التاخير لهذه العلة واما القبول فلا يدرى هو المختار كما في التلو
وغيرها بمعنى ان المصنف قيد بالجواز والكراهة ولم يذكر القبول هل يثبت اذا اتى
بالمامور به لان المختار انه لا يدرى كما قال ابن نجيم عن الولو الجي رجل توضأ
وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدرى هو المختار لان الله تعالى قال

انما يتقبل الله من المتقين وشرائط التقوى عظيمة اه قال وفي فتح القدير لا يقبل
الحج بنفقة حرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه
وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب عقاب تارك الحج اه وقد
نسوخ بالاجماع الباء للملابسة لا صلة للنسخ يعني انه كونه منسوخا مجمع عليه
لا ان الناسخ الاجماع فانه لا يصلح للنسخ عند الجمهور كالقياس كما سياتي ان شا
الله تعالى اى المامور به اشارة الى انه تقسيم ثان للمامور به فانه قسمه اولا
باعتبار حالة المامور به في نفسه من الادا والقضا والحسن لعينه او لغيره وثانيا
باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فالمقسم فيهما الواجب بحيث لا يفوت الادا
بفواته الظ ان الضمير في فواته عائد الى الوقت فيقتضي ان يكون للمطلق وقت
لا يفوت الادا بفواته وليس كذلك لان المطلق كما في التحرير هو الذي لم يقيد طلب
ايقاعه بوقت من العمر اى بوقت لا يجوز قبله ويفوت بفواته وان كان في وقت
لا محالة ولعله لو اسقط لا من قوله ولا يفوت وجعل بحيث صفة للوقت لصح
كلامه ويكون التقدير مطلق عن الوقت الكائن بحيث يفوت بفواته فليتامل
وكذا صدقة الفطر فصلها عما قبلها اشارة للخلاف فيها ولكن غير اعراب
المتن على الصحيح خلافا لما استظهره في التحرير حيث قال والظ تقييدها بيوم
لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم فبعده قضا قال ابن نجيم والحاصل
انهم بين الخلاف فيها وقد حكى في البدائع خلافا فيهم فمنهم من قال تجب وجوبا
مضيقا بيوم الفطر والصحيح غيره فما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل الصحيح
وقضا رمضان على الاظهر قال في التلويح جعلوا صيام الكفارات والنذور
المطلقة وقضا رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار
والظ انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار
في مفهوم الصوم لا تقييد له وتمامه فيه والتراخي جواز تاخيره عنه في الحال
تفسيران احدهما عدم التقييد بالحال وهو مراد المص والشريعة ثانيهما
التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم المختار انه مطلق الامر ليس على الفور
ولا على التراخي ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة وفي التحرير

فيه مما ذكره الش قال ابن نجيم وهذا احسن من التفسيرين الاولين لان المقصود من قولهم على التراخي افادة جواز التاخير لا التقييد بزمن او عدمه واصل مطلق بمعنى انه وضع للطلب فقط والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل فيه سواء اي الا ان يقوم الدليل على خلافه هذا سند الاجواب عما عسى ان يرد من ان قولكم ان الامر المطلق على التراخي يقتضي ان يكون الحج والزكاة كذلك مع انه خلاف ما صححتموه فيلزم ان يكون على قول الكرخي وهو ضعيف والجواب ان اعتماد الفورية فيهما لا لانها مقتضى مطلق الامر وانما هو من دليل خارجي وهو في الزكاة انها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فلما لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام وفي الحج الاحتياط لان الموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن تعريض له على الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة والحج فريضة والفورية فيهما واجبة فياثم بالتاخير في الموضعين اي في كتاب الزكاة وكتاب الحج وهو اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للادا وسببا للوجوب كوقت الصلاة المؤدى من الصلوة هو الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والادا اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان محيط به ويفضل عليه وهو ظ وشرط لادائه اذ لا يتحقق الادا بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الادا ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الادا او القضا لا نفس الهيئة وسبب للوجوب المؤدى اي للزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا على العباد من الله تعالى بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرا مع ان المؤثر حقيقة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى كذا في التلويح فيؤدى في بعضه تفسير للظرف وهو معنى ما قدمناه عن التلويح حتى يختلف الواجب باختلاف الوقت دليل لكون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف

او الشرط

على العباد

او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية الا كاملا فكامل او ناقصا فناقص اي ان كان الوقت كاملا فالواجب كامل او كان الوقت ناقصا فالواجب ناقص كوقت الصلاة فان مطلق الوقت ظرف لها والجزء الاول منه شرط للادا وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سببه فالحكم مختلف بالاعتبار فاندفع الاعتراض بان بين الظرفية والسببية منافاة لان لازم السببية التقدم ولازم الظرفية المقارنة والتنافي بين اللوازم يوجب التنافي بين الملزومين اي هذا النوع يعني المقيد الذي جعل الوقت فيه ظرفا للمؤدى وشرطا للادا وسببا للوجوب وارجع ابن نجيم الضمير الى الوجوب وهو الظ فيصير الثاني سببا وهكذا اي وان لم يؤد في الثاني يصير الثالث سببا لان الاصل في السبب هو الاتصال بالمسبب فلا حاجة الى العدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فابتداء بالرفع فاعل يلي الخ قال في العزمية والظ ان يجعل فاعل يلي هو الضمير المستتر العائد الى الجزء ويكون قوله ابتداء الشروع منصوبا مفعولا له لان معنى الولا على ما ذكر في الصحاح القرب والدنو مطلقا ولكن اكثر استعماله فيما يكون بالتعقيب اه وفيه ان السبب هو الجزء الذي يليه الشروع اي يعقبه ويتصل به فهو الجزء الذي يكون قبيل الشروع لا ما يقرب منه اعم من كونه قبله او بعده فالمقصود هنا هو التعقيب كما ذكره الش تدبر بعني تنتقل السببية من جزء الى جزء الى اخر الوقت بمعنى اذا ادى في الجزء الاخير فما اتصل الادا به هو السبب والمراد ان ينتقل الى جزء يليه ما بعده القرينة خلافا لزفر فان الانتقال عنده ينتهي الى الجزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت وتمامه في المراة لزوال الداعي يعني يكون الوجوب مضافا الى جميع الوقت فكل الوقت سبب في حق القضا لان العدول عن الكل في الادا كان لضرورة وهي انه يلزم تقدم المسبب على السبب او تاخر الادا عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضا فوجب بصفة الكمال فلا دور جواب عما اورد من ان السببية متوقفة على الادا والادا متوقف على الوجوب والوجوب متوقف على السبب اي فيلزم توقف السببية على السبب وهو دور ووجه الاندفاع ان تقرر السببية موقوف على انتهاء الادا

بجزء يوم

ولا شك ان الوجوب ليس متوقفا على تقرر السببية بل على السببية نفسها
ولا يلزم فساد العصر اى اداء عصر اليوم اذا كان يقال انه وجب عليه كاملا فاداه ناقص
لان الاحتراز عنه اى عن النقص متعذر تعليل للنفي لكن قال فى التنقيح هذا يشكل بالفجر واجاب عنه
فى التلويح بان العصر يخرج الى ما هو وقت لصلوة فى الجملة بخلاف الفجر وبان فى
الطلوع دخولا فى الكراهة وفى العصر بخروجا منها اى هذا النوع اى
الذى جعل الوقت فيه ظرفا للمؤدى اشتراط نية التعيين اى نية هى التعيين
فالاضافة بيانية لان المشترط تعيين النية لا نية التعيين قال ابن نجيم ولو حذف
نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين لكان اولى قال فى الكشف والمفرض شرط تعيينه
الا ان يكون مقصوده التنبيه على ان التعيين بالقلب لا باللسان لعدم المزوم
يعنى اشتراط تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض فان المشروع لما
تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه
لانه من العوارض فلا يعارض الاصل قال فى المراة لان ما ثبت حكما اصليا اعنى
وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد اه
على ان التوسعة لم تزل بالكلية فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت او صلى نفلا
صح فالمزاحم موجود وهو العلة فى اشتراط التعيين لان وضع الاسباب
ليس للعبد اى ليس فى وسعه اذ ليس له وضع الشرائع فلو قال عينت هذا الجزء
من الوقت للسببية ثم ادى قبله او بعده جاز اى يكون معيارا له هذا النوع
الثانى من المقيد بالوقت مساويا له اى للواجب لانه قدر به فيزداد بازدياده وينقص
بانتقاصه فان اضافة الصوم الى الوقت دليل السببية اى حيث يقال صوم
شهر رمضان والاصل فى الاضافات اضافة السبب الى المسبب لانه حادث به
وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وايضا قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه يدل عليها فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر
عند صلوحها لها على ان الاظهر ان من هنا شرطية فتكون ادل على السببية ولما
المعيار به فلم يتعرض لها الشارح فلكون الصوم يستغرق اجزاء سائر ايامه ولا
يفضل منها عنه شيء والايام هى المرادة من الشهر شرعا وان كان شهر رمضان

لغة اسم للايام والليالى معا وجهة ابن نجيم مع كونه معيارا بناء على انه اسم للايام والليالى
كما نقله ابن نجيم عن المفسرين والسبب مطلق شهود الشهر هذا ما ذهب اليه شمس
الائمة السرخسى بناء على ما هو الظاهر المتبادر من النص والاضافة كما قدمناه لان
الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول من الليلة الاولى منه لئلا يلزم
تقدم الشىء على سببه وذهب الاكثرون الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه
لان صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافيه فلا يصلح
سببا لوجوبه قال ابن نجيم ولم ار من ذكر لهذا الخلاف ثمرة فى الفروع والتحقيق
ما ذهب اليه السرخسى لانه على قول غيره يلزم مفارقة المسبب لسببه لان الجزء
من كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه فى الجزء الاول ايضا وقد جمع بين
القولين فى الهداية فقال فى فتح القدير لانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله
ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار
خصوصه ودخوله فى ضمن غيره اه ولم يذكر المص كون المعيار شرطا للاداء لانه لما
عرف من كونه سببا فيصير غيره منفيا تفريع على كونه معيارا لم يشرع
اشارة الى ان المراد بالنفى هنا عدم المشروعية لتعينه اى تعين الفرض فيه
وقيد المص بالتعيين لانه لا بد من النية خلافا لزفر والتوجيه فى ابن نجيم
فيصاب بمطلق الاسم تفريع على نفى غيره الا فى المسافر وهذا استثناء متعلق
بقوله ومع الخطأ فى الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم لقوله ينوى بصومه
واجبا اخر اى فيصاب صوم الشهر بنية الصوم مع الخطأ فى الوصف فى حق الجميع
الا فى حق المسافر اذا نوى واجبا اخر فانه يقع عما نوى لسقوط الاداء عنه
فصار رمضان فى حقه اداء بمنزلة شعبان واذا ادى نفلا او واجبا اخر فى
شعبان يصح فكذا فى رمضان وفى لا هو كالمقيم لان الشارع رخص له فى
الفطر دفعا للمشقة فاذا تحملها وترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه
عن فرض الوقت بكل حال لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوت
شرط الرخصة فصار كالصحيح وفى المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو
ثابت لكن الاصح التسوية بينهما اى بين المسافر والمريض عند الامام وعليه

اكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض
الذي لا يقدر به على الصوم فلو سلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وهما
لختاره المصنف من الفرق بينهما عنده هو ما نقله فخر الاسلام وشمس الائمة بناء على
ما تقدم كذا في ابن نجيم وفي نية المسافر النفل فيه تغيير اعراب المتن كما لا يطلق اى
على جميع الروايات في الاصح كذا في ابن نجيم تعني النفل من يخشى عليه الكفر رحمه الله بقوله
لانه ظن انه لا امر بالامساك العين وعن هذا صور بعض المشايخ مسألة نية النفل
في رمضان من الصحيح المقيم بيوم الشك لكن رده في النهاية بانه انما لغت نية النفل لتحقق
نية الاعراض قال في البحر والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرض
او ظنه فقد يكون معتقدا الفرضية ومع ذلك ينوي النفل فلا يكون بنيته النفل
كافرا لانه اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى اعلم او يكون معيارا
لا سببا هذا النوع الثالث من المقيد بالوقت كقضاء رمضان اما كونه معيارا
فظاهر واما كونه ليس بسبب فلان السبب شهود الشهر كالاداء او سبب صوم الكفارة
اسبابها من الحنث والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان او مطلقا لان
سببه النذر لا الوقت ولذا جاز التعجيل في المعين قبل وقته لكنه في المعين شابه القسم
الثاني من وجه باعتبار تعينه مع اطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر
فانه يقع عما نوى لان تعين الوقت له من العبد فاثر فيما له لا فيما عليه كذا في ابن نجيم
من الليل زاد ذلك للاشارة الى انه لا يكفي التعيين فقط وهذا حكم هذا النوع
لانه لما لم يكن الوقت متعينا كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت
لينعقد من اول اليوم عن القضاء لانه لو شرع بمطلق النية او بنية مباينة يقع الامساك
في اول اليوم عن مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء الا اذا نوى عنه
فينعقد الامساك من اول النهار محتمل الوقت وهو القضاء اى الصوم والصلوة
يعني ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا او سببا فان الاداء فيهما يفوت بفوات
الوقت كالصلاة وصوم رمضان او يكون مشكلا وهذا النوع الرابع من المقيد
بالوقت لحصول الاشكال اى على قول كل من ابي يوسف ومحمد حيث اشبه المعيار
والظرف وبيان ذلك ان الحج وقته العمر وهو فاسد على الواجب حتى لو اتى به في العام

الثاني

الثاني كان اداء بالاتفاق الا عند ابي يوسف لا يجوز تاخيره عن الاول وهو لا يسع
حجا واحدا فاشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى فكانت
اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كآخر الوقت في الصلوة وان مات تعين الاشهر من
العام الاول كالنهار للصوم لا يقال ان حكم ابي يوسف بتضييق الواجب في العام
الاول يعين انه وقته فلا يكون في الثاني اداء وحكم محمد بالتوسع يعين ان وقته جميع
العمر فلا يأثم بالموت في العام الثاني لانا نقول ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط
لان الحياة الى العام القابل مشكوكة فاثم بالتاخير عن العام الاول حتى لو ادى فاذا
ادى يحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز الاداء
في العام الثاني وان محمدا رح حكم بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان فجوز التاخير
لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان
وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار
هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح من التلويح والمرآة
فيمام فاشبه المعيار فالوا بتأدى هكذا رأيناه من النسخ بالفاء والهمزة بعدها فعلا
ماضيا وهذه الفاء من المتن ولكن النسخ التي رأينا هامشه وعليها كتب الشراح
بالواو داخلة على يتأدى ثم لعل الصواب فلشبهه باللام يدل عليه قوله بعد ولشبهه
فوله الظرف والظاهر انه تحريف من الناسخ لتعينه بدلالة العرف لا ان ظاهر حال
المسلم الواجب عليه الحج انه لا ينوي النفل وقال الشافعي تلغو نيته ويقع عن
الفرض ومنع من اداء رمضان بنية النفل والمتنفل معصوم كما تقدم والفرق لكل
في ابن نجيم الى فآمنوا اى اقرأ الى قوله تعالى فآمنوا والآية هكذا قل يا ايها
الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو
يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله كالحدود والقصاص تقام عليهم عند
تقرر اسبابها كالسرقة والزنا والقتل لانها بطريق الجزاء والعقوبة لتكون
زاجرة عن اسبابها او باعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك والكفار اليق بذلك
من المؤمنين كالبيع والاجارة لان المطلوب بهما امر دنيوي وذلك بهم
اليق فانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا

حيث الكفار مخاطبون بالامر بالايمان

فيما يرجع الى المعاملات فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها يعني ان معنى الخطاب
على الشرائع في الآخرة المؤاخذة بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والاداء وهم ينكرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد والمراد انهم
يعاقبون على ترك الاعتقاد زيادة على عقوبة الكفر فلو لم يرد الله لا فائدة في
ذكره لدخوله في الايمان واحتج الجمهور في قوله تعالى لم نك من المصلين
بالاية على السمرقنديين بظاهر لانها تثبت التكليف على كل حال سواء حملت على
الاعتقاد او على الاداء وظاهرها يشهد للعراقيين كما سياتي وهذا ظاهر بما
ما في التوضيح من ذكر الاية دليلا لما ادعى الاتفاق عليه وهو انهم مخاطبون بها
في حق المؤاخذة في الآخرة فيبعد حمله على ما هنا اذ لم يذكر في مقابله الا القول
بوجوب الاداء مع دعواه الاتفاق على الاول ولم يتعرض لخلاف السمرقنديين
ولهذا قال في التلويح الاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية
الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
اه وفي حاشية المختار قيل قد نقله شمس الائمة عن ائمة التفسير وكفى به حجة
فيعاقبون على ترك الاداء ايضا اي كما يعاقبون على ترك الاعتقاد قال
في التلويح لا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما ذكر في الميزان
وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو ليعذبوا
بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق
المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
لكن ما ذكروه عن مشايخ سمرقند يقتضي ان في الثاني خلافا ايضا وهو الموافق
لما في التحرير خلافا لما في المتن عند المصنف اي تبعا لعامة مشايخ ما وراء
النهر واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو
المختار وعند المتأخرين رحمهم الله تعالى كذا في التلويح كالصلوة ومثلها

الصوم

الصوم فانها يحتملان السقوط بعذر كالاكراه واما الايمان فلا يحتمل السقوط اصلا
مخاطبون باداء لان ظاهر النصوص يشهد لهم كقوله تعالى الذين لا يؤتون
الزكوة وقولهم لم نك من المصلين وخلافه تأويل اي خلاف ظاهر النص
كان المراد بالاولى لا يفعلون ما يزكي انفسهم وهو الايمان والطاعة وبالثاني
ما تقدم وترتيب الدعوى في حديث معاذ رضي الله عنه وهو قوله عليه السلام
له حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات
في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة
في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم كما في شرح المغني
لا يوجب توقف التكليف كما قال المستدلون به هذا تصريح بان وجوب اداء
الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان وبيانه كما في شرح المغني انه ذكر
افتراض الزكوة بعد الصلوة ولا قائل بان الزكوة انما تجب بعد الصلوة في
حق من آمن غاية ما فيه تقديم الاهم فالاهم مع مراعاة التخفيف في التبليغ
ولم ينقل عن ابي حنيفة واصحابه شيء يرجع اليه قال ابن نجيم بعد
تقرير محل الخلاف وليس محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه كما ذكره السرخسي
وانما استنبطها العراقيون من قول محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم
اسلم لم يلزمه شيء فعلم ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات وقد صرح
السرخسي بانه استنباط صحيح واقره في التنقيح ثم اعلم ان المسألة حيث لم تكن
منقولة عن اصحاب المذهب وانما هي مستنبطة من شيء لا يشهد الراجح
ما عليه الاكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هذا
المعتمد اه اي من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه قال في التلويح اشار بلفظ الاقتضاء الى ان
القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لا ان صحة النهي توجب
قبحه كما هو راي الاشعري فهو عند الجمهور في التحريم عينا اي حقيقته
ذلك دون الكراهة او العكس او الاشتراك بينهما او الوقف وموجبه عند

مبحث النهي

المهوية وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر كما في جامع الاسرار
يعني عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح ٭ يعني ليس المراد ان ذلك
الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرفت ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات يقع عليها
بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان لمعنى زائد على ذاته
كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير
محله وخلوه عن الفائدة وضعا وشرعا بالضاد المعجمة والعين المهملة
وقوله بعده وصفا ومجاورة بالصاد المهملة والفاء اي لا يقبل الانفكاك
يعني المراد بالوصف هنا ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك
قبيح لعينه وضعا اي قبيح في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل
ورود الشرع لعينه شرعا اي قبيح لعينه شرعا لان العقل يجوزه
وانما قبح شرعا لعدم المحل لان المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع
عدم الشرعية اصلا والحكم الذي قبله كما ينبه عليه الش لانه يوم ضيافة
بيان لكونه قبيحا لغيره وصفا يعني انه منهي عنه لا لذاته لانه في ذاته امساك
بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها لانه
فيه كالوصف اللازم لانه داخل في تعريفه ومثله البيع الفاسد كبيع الربا
والبيع بالخمر وحكم هذا النوع انه مشروع باصله لانه صوم وهو فعل شرعي
غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي قبيح بوقوعه في يوم
منهي عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى فصح النذر لكونه طاعة ووصف
القبح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لان الاداء بالعصيان
ولو صام في هذه الايام المنسية عن فرض او واجب او نذر اخر لم يجز كما
في الحاوي لانه وجب كاملا ولا يتادى بالناقص كذا في شرح مختصر المنار
لمجاورة ترك السعي الجمعة يعني قبح البيع وقت النداء لغيره بمعنى مجاور
للبيع وهو ترك السعي الجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال
بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة
السعي في الطريق وهذا معنى قول الش فيما مر اي مصاحبا ومفارقا في الجملة

قوله

قبيح لمعنى مجاور افرد الخبر على تاويل المذكور والافهو خبر عن وطي الحائض
والصلوة في الارض المغصوبة والمعنى المجاور الذي اوجد القبح في الاول الاذى
وفي الثاني شغل ملك الغير وحكم هذا النوع الصحة لو اتى به المكلف على مثال
الصائم بترك الصلوة فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلوة وعاص
بشغل ملك الغير وواطي يثبت النكاح المبيح وعاص باستعمال الاذى ولذا ثبت
به الحل المطلق ثلاثا والاحصان الواطي فيه كذا في ابن نجيم وحكم هذا النوع
اي القبيح عقلا وهو النوع الاول وافاد ابن ملك وغيره ان مرتكب المكروه
لو قال في التلويح اول الكتاب من بحث الفقه ان المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم لينظر مناسبة ذكر الش هذا الكلام
في هذا المقام ولعل وجه المناسبة بيان جزاء الحرام المنهي عنه المستفاد من قوله
الاتي ولا يلزم ان يكون مرتكبا كما سياتي بيانه تامل قلت وافاد ابن نجيم ان المراد
بالحرمان حرمان شفاعته لغيره لا حرمان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
له فليتنبه له هكذا يوجد في بعض النسخ وافاده ابن نجيم في فصل الشروع اتى قبيل مبحث
السنة وسياتي ان شاء الله تعالى وهذه الجملة في موضع الدليل لقوله ولا يلزم
ان يكون جزاء الادنى جزاء الاعلى وهو ارتكاب الحرام وبيان ذلك ان مرتكب
الحرام يستحق العقوبة بالنار وظاهر قولهم ان مرتكب المكروه يستحق حرمان
الشفاعة انه لا يكون مستحقا العقوبة بالنار ايضا بناء على ان المراد بالشفاعة الشفاعة من
النار فيستوي جزاء الادنى والاعلى وبالحمل على ان المراد من حرمان الشفاعة
حرمان شفاعته لغيره ينتفي ذلك اذ هو حرمان فضيلة ولكن ينافي هذا
الحمل ما ذكره في التلويح في مباحث الاحكام ان ترك الواجب حرام يستحق العقوبة
بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه
السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي اه فهذا يقتضي ان المراد عدم شفاعة نبينا
صلى الله عليه وسلم فيعود المحذور لكن قال الفناري في اول الكتاب عند قول صاحب
التلويح كحرمان الشفاعة اي استحقاقه فلا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب
العفو ويجوز ان يراد الحرمان المؤقت فلا يرد ان هذا الفاعل يستحق ما يستحقه مرتكب

الكبيرة في الجرم ولم يحرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي اه وفي منهواته قد يقال يحرم من الشفاعة حرمان الشفاعة
لرفع الدرجة لا التخليص من النار اه الخالي عن القبحين صفة النهي والظرف
متعلق بالخالي وقول المص متعلق بقوله والنهي والمراد الخالي من القرينة الدالة
على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند
الاطلاق على القبيح لعينه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير
ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه
فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة
القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس كذا في التلويح وسيأتي
ثمرة الخلاف اي التي تعرف حسا بلا توقف على الشرع كالقتل والزنا
فانهما معلومان قبل ورود الشرع قال في التلويح وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه
على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع ونحو
ذلك يتحقق من المكلف من توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو
نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على
شرائط يترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف
على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا
او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع اه فلهذا فسر في التوضيح بتفسير آخر فقال
والمراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان
حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول
الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثره
اثر اله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره
الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه
بسبب الوجود الشرعي اه فالاولى ان يفسر كلام المص بهذا اي ينصرف عند
الاطلاق الى القبيح لعينه عملا بحقيقة النهي فقالوا ان دل دليل على ان القبح لغيره كالنهي عن الوطي

حالة الحيض فان الدليل دل على ان النهي بمعنى الاذى لا لعينه لا حاجة الى التقييد
كما يأتي من قوله الا الدليل بعد ما قيد النهي اولا بالخالي عن القبح فانه يغني عن
ذلك اي التي تعرف شرعا اي تتوقف معرفتها على الشرع على الذي
اتصل به وصفا عبر في التنقيح بقوله يقتضي القبح لغيره وهو اولى من عبارة
المص لانه اعم من ان يكون وصفا او مجاورا فان النهي عن الصلوة في الارض من
قبيل النهي عن فعل شرعي مع انه مجاور لا وصف واعتذر عنه بعضهم لانه انما
قيد به لكونه اكثر واشهر الا الدليل اي يدل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون
مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال
شرعية قبحت لعينها وسيأتي بيانه اما بالفتح فهو القبح او لاخر عن قول المص
وهو النهي اسم من الركاكة لئلا يعود على موضوعه بالنقض بيانه ان الله
تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد
مبتلى بين ان يفعل فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات
يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المتعذر عبث كن قال للانسان
لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضي فيعود على موضوعه بالنقض
واذا حمل القبح على القبح لغيره يكون المنهي ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضي
وهو النهي ايضا محفوظا كذا في ابن ملك اي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا
على ما قبح لغيره اطلاقه شامل لما قبح لغيره بنوعيه اي وصفا ومجاورا ويبنى
هذا التعميم على ان مراد المص من قوله سابقا على الذي اتصل به وصفا ما يكون قبيحا
لغيره مطلقا لكن لم يبينه الش فيما سبق حيث لم يجر كلام المص على ظاهره هنا
كان الاولى له بيانه هنا لا لتظهر الاشارة ولا ولى ابقاء الكلام على ظاهره بان
يقول اي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا على الذي اتصل به وصفا اورد على
التعميم ان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما
تناسب القبح الوصفي دون المجاور لانه مشروع باصله دون وصفه اي اياما
فمعنى السائر بمعنى الباقي لا بمعنى الكل لان الربا منها ايضا قاله ابن نجيم ونحوه
كبقية الايام المنهية لوجود الركن اه اي في الربا والبيع بالجنس وهذا اي

مشروعية اصله والضمير في بطلان للربا والبيع بالخمر وفي صومه ليوم العيد فهو نشر على طريق الترتيب قوله وهو الفضل بالربا فان به يفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربا ومن الشروط الفاسد البيع بالخمر لانها جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الالات الصناع فيفسد البيع لكونها غير متقومة ويملك ما يقابلها اذا اتصل بالقبض قوله ولهذا ظهر ان مرادهم ثم اي على تقرير ان هذه المنهيات الثلاثة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها ظهر ان مرادهم بمشروعية الاصل صحته بمعنى عدم بطلانه فيشمل الفاسد والصحيح قال ابن نجيم اعلم ان بين البيع بالشرط وبين صوم يوم العيد فرقا فان البيع بشرط فاسد وصوم يوم العيد صحيح حتى لو نذره وصامه خرج عن العهدة ويعصي كالحالف على معصية لو فعلها سقطت الكفارة واثم فكيف جمعوا بينهما والذي ظهر لي ان مرادهم الى اخر ما ذكره الشارح ثم قال وبهذا يوفق بين ما صرح به الفقهاء من فساد البيع بالشرط وكذا بالخمر وكذا بيع الربا ولم يخالف في ذلك احد وبين ما صرح به الاصوليون هنا من ان النهي عن الفعل الشرعي لا يعدم الصحة فالمراد بالصحة هنا انما هو صحة الاصل فقط وهو معنى قولهم مشروع باصله ومرادهم الفقهاء بالفساد فساد الوصف فقط وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه فلا مخالفة كما لا يخفى وتمامه فيه قوله لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل علة لعدم مشروعيته بالوصف ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاولى اذا اصفرت فحسن لعينه وقبح لغيره ولا ترجيح للعارض على الاصلي فصح باصله اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط قوله جواب نقض الى اولى تاخير هذا الكلام عن قول المص مجاز عن النفي لانه هو الجواب لا قوله والنهي عن بيع الحر وما بعده او حذف لفظ جواب والاقتصار على قوله نقض على اصلنا ولكن يبقى المبتدأ بلا خبر تامل قوله مجاز عن النفي للمشابهة بينهما صورة بوجود الحرف ومعنى لان الاعدام مطلوب فيهما فهو منفي والفرق ان الاول اعدام شرعي يبتنى عليه الانتفاء والثاني طلب امتناع يبتنى عليه العدم فلم يشرع مطلقا ولذا لا يثاب على الامتناع في

لا انتهي بكن م

في الشروح اقول لا يخفى ان قولهم هنا ان النهي مجاز عن النفي يخالف لظاهر ما سبق من ان النهي عن الامور الشرعية يقع على القبيح لغيره الا الدليل فظاهره انه يقع على القبيح لغيره الا الدليل يدل على قبحه لعينه وهذا يقتضي ان يكون النهي هنا باقيا على معناه الحقيقي لكن دل الدليل على ان قبحه لعينه لا ان النهي يعدل به عن معناه الحقيقي الى النفي مجازا للدليل اللهم الا ان يقال ان قولهم الا الدليل الا فيه منقطع يعني ان النهي عن الامور الشرعية يقع على القبيح لغيره لا الدليل فلا يكون النهي على حقيقته بل يكون مجازا عن النفي لكن يخالف هذا الحمل ما مر عن التلويح من انه يحمل بواسطة القرينة على القبيح لعينه وايضا فرقوا بين ذلك في النهي عن نكاح المحارم بل النهي فيه على حقيقته لكنه مصروف عن اقتضاء القبح لمعنى في غيره الى اقتضائه القبح لعينه بدليل قوله انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وح فلا يرد نقضا علينا ولا حاجة الى التفرض الى الجواب عنه فليتامل لان محل البيع والنكاح معدوم بيان الوجه العدول الى الجواب اي اعداما لو كذا في ابن نجيم وهذا جواب عما اورده ابن ملك حيث قال وللقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم وحاصل الجواب اختيار الشق الاول وهو انه اعدام ولا تطويل لانه لمعنى بيان له النفي اي محل التصرف اي المفهوم مما سبق فان محل البيع المال وهو مفقود في بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح الانثى من بنات ادم مما ليس بمحرم فهذه وان كانت من قبيل الفعل الشرعي المقتضي لمشروعية الاصل صحيحا او فاسدا لكن انعدم الحكم لعدم المحل لا للنهي كذا في ابن نجيم فهو ما دل الدليل على ان النهي لعينها وقال الشافعي الخ ثمرة الخلاف كما في التلويح انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ونهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع

الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيهما لمزاحمة بارتفاع الوضع جعل النهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي اه وتمامه فيه

النهي المطلق اي المطلق عن القرينة الدالة على ان قبحه لغيره وحاصل الخلاف بيننا وبينه كما في التوضيح في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك وصفا فانه باطل عنده وعندنا صحيح باصله لا بوصفه وتسميه فاسدا وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكانه لم يذكره المص للاتفاق عليه او للعلم فتدبر اي قائلا وهو حال ويجوز تقديره مفعولا مطلقا اذا المطلق ينصرف الى الكمال الاظهر الى الكامل اي فالنهي عند الاطلاق ينصرف الى الكامل وهو القبيح لعينه لان النهي لحكمة للانصراف وقوله حقيقة خبر ان لاستحالة نفيه بان يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح وذلك من امارات الحقيقة في التلويح ان الشافعي لا يقول الخ كذا في ابن نجيم وهو اعتراض على قول المص لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة وقد يجاب عنه بان معنى الاقتضاء هنا الاستلزام والايجاب لا المعنى المصطلح حتى يلزم تقدم المقتضى فافهم قلنا الخ جواب عن الدليل الثاني وهو قوله ولان المنهي عنه معصية والجواب عن الاول ما في التلويح ان كمال المقتضى يعني القبح هاهنا يبطل المقتضى وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا بخلافه في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس اه ولم يذكره الشارح للعلم به من كلام المص السابق وهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا الخ قال ابن نجيم ذكر هذه الاربع تفريعا على اصل الشافعي واوردها المخالفون نقضا على اصلنا فانها افعال حسية والنهي عنها بعدم الشرعية اصلا فلا حكم لها مع كوننا اثبتنا لها احكاما عكس ما ذكرت ففي فعل الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى

الاولاد

المراد بالاطلاق في الاطراف والاسباب كالوطء وما يعمل بالخلفية فيتبرع كله صفة الاصل والا ... هو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه او هو في مقابلة ملك اليد واما الاستيلاء فانما هي عنه لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا وسفر المعصية قبيح لمجاور كذا في التنقيح وتمامه في التلويح

بحث العام

واما العام فما يتناول العام في اللغة الشامل وفي الاصطلاح له تعريفان الاول بناء على لا يشترط فيه الاستغراق ما ذكره المص تبعا لفخر الاسلام والثاني بناء على اشتراطه وعليه المحققون كما قدمناه في تقسيم الانواع لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فخرج العدد والمشترك ويتفرع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا او لا وعند من شرطه يكون اي الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه والتحقيق ان من نفى العموم عنه اراد الاستغراق ومن اثبته اراد الشمول فالخلاف لفظي فان العام الاستغراقي يقبل الاحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع واتفقوا على ان الجمع المنكر لا يقبل هذه الاحكام لا يقال اقتل رجالا الا زيدا لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل ولا يقبل التخصيص ايضا حتى لو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا كما افاده في التحرير وما في قول المص مما يتناول بمعنى لفظ ويصح ان تكون بمعنى امر ومعنى والاول مبني على ان العموم من عوارض الالفاظ فقط والثاني على انه من عوارض المعاني ايضا كما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة والمشهور الاول وهو الذي اختاره في جمع الجوامع والمختار في التحرير الثاني ويدل له قولهم مطر عام خصب عام كذا في العرف الناسم بالوضع قيد به لان الكلام في اللفظ الموضوع ولم يصرح به المص اكتفاء بما ذكره في الخاص وقد يقال ليشمل كون العام مجازا وعموم المجاز كما سيأتي صريحا في بحث المجاز انه يتصف بالعموم كالصاع في حديث الربا وكقولهم

جانى الاسود والرباة الا زيدا   خرج الخاص اى مطلقا سواء كان خصوص العين
كزيد فانه لا يتناول الا فردا او خصوص الجنس كانسان فانه دل على الماهية الانسانية
او خصوص النوع كرجل فانه دال على فرد مبهم وخرج العدد ايضا فانه يتناول
اجزاء هي احاد لا افراد فهو من الخاص كما مر تحقيقه في بحثه   خرج المشترك لان
افراده مختلفة الحدود فلا يكون عاما وهذا الفرق على ما ذهب اليه فخر الاسلام
والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع للكثير بوضع واحد
والمشترك ما وضع لكثير بوضعين فاكثر كما سياتي اقول ويرد على ما ذكره المصنف نحو الشيء فانه متناول
لافراد مختلفة على سبيل الشمول وقد نقل ابن نجيم في بحث المشترك الاتفاق على انه
عام   لا بد لخروج النكرة اى في الاثبات مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا
متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا على طريق الشمول كما في جامع الاسرار
وقول ابن ملك كالنكرة في سياق النفي فاطلاق العام عليها مجاز مخالف لما في التلويح
ان الاطلاق عليها حقيقي   وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا الضمير في انه
يعود الى العام والمراد به الذي لم يرد عليه خصوص متفق عليه قال في المرآة اختلف
في حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص
وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف
فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور
الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد
وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس
ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين اه اى فلا يجوز تخصيصه بهما
منهما ما لم يخص بدليل قطعي كما يأتي وفي شرح جمع الجوامع وان قام دليل على انتفاء
التخصيص كالعقل في قوله بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض كانت
دلالته قطعية اتفاقا   كالخاص اى في القطعية فانه على ما سبق ما يتناول
المخصوص قطعا   ما لم يقم دليل تجوزه فلا يكون قطعيا فيجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس كما سياتي   لانه اختلف في عمومه قال في التحرير ليس الجمع
المنكر عاما خلافا لطائفة من الحنفية   كحديث العرنيين قال في التحرير

ولذا اى لتساويهما نسخ طهارة بول الماكول المستفادة مما صح عن انس ان رهطا من عكل
او قال من عرينة قدموا فاجتووا المدينة فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح
وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبانها متفق عليه وهو اى النص المفيد لها اى
وهو قوله فامرهم ان يشربوا من ابوالها خاص باستنزهوا البول اى بما روى
عن ابى هريرة رضه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان
عامة عذاب القبر منه وهذا عام لان اللام للتعريف لا للتبعيض والبول محلى باللام
الجنس فيعم كل بول والظاهر لا بل امر بالنزاهة منه او رجح حديث الاستنزاه
على حديث العرنيين ان لم يعلم تاخره عنه كما هو الظاهر بعد المعارضة للاحتياط
في العمل بالعموم اه موضحا من شرحه لابن امير حاج   لانه مثله في القطعية
تعليل لقوله يجوز نسخ الخاص به فكان الواجب ذكره بعده كما فعل ابن نجيم
او بعد قوله استنزهوا البول   وعند القائل بظنيته وهو جمهور الفقهاء
والشافعي كما مر لا ينسخه لعدم التساوي لانه احط رتبة من الخاص في ثبوت
الدلالة وثمرة الخلاف تظهر في المعارضة ووجوب نسخ المتاخر منهما المتقدم كما
في التحرير فالقائلون بان الخاص اقوى قدموه على العام عند التعارض ولم يجوزوا
نسخه بالعام لرجحان الخاص عليه والقائلون بتساويهما لم يقدموا احدهما
على الاخر اذا تعارضا الا بمرجح وجوزوا نسخ احدهما بالاخر   هو شبيه بالعام
قال في التحرير وقول محمد رح فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى بفصه لاخر
لاخر ان الفص بينهما والحلقة للاول خاصة من باب الخاص لا من العام لان التعبير عنه اما
بخاتمي او هذا الخاتم او الخاتم الفلاني وكل منهما من الخاص لا من العام فكيف يكون
عاما وتعريف العام غير صادق عليه وانما الفص منه كجزء من الانسان مثلا فكما
لا يصير الانسان باعتبار اجزائه عاما فكذا الخاتم غير انه نظير العام من حيث ان
اسمه يشمل الفص كشمول العام ما يتناوله فاطلق عليه العام توسعا وخالفه
ابو يوسف فجعله اى الفص للثاني اه موضحا من شرحه   بسكون اللام قال
ابن نجيم والحلقة بفتح الفاء وسكون العين حلقة الدرع وحلقة الباب وحلقة
القوم معروفة والحلقة بفتح اللام جمع حالق كما في ضياء الحلوم وذكر النووي

رح في شرح مسلم ان حلقة الخاتم بسكون اللام على المشهور وفيها لغة شاذة حكاها
الجوهري بفتحها ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الاية اصلا لان
ترك التسمية على الذبيحة ناسيا احل وعامدا لا احل وقال الشافعي رح يحلها
فيهما عطف على حتى يجوز فيه مسامحة بل هو معطوف على مدخول حتى
ليكون داخلا تحت التفريع ولا تخصيص ومن دخله كان امنا اصله
ان مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجا بالحرم لا يقتل
فيه عندنا لا يوذى ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج
فيقتل خارجه والشافعي رح جوز قتله فيه اى الحرم الضمير في الاية راجع
الى البيت وانما قال اى الحرم باعتبار ان البيت متناول له ولهذا قال تعالى
فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم عليه السلام خارج
البيت كما في جامع الاسرار وتمامه فيه بالقياس متعلق بتخصيص
لانهما ليسا مخصوصين مرتبط بقوله لا يجوز اى لا يجوز تخصيص الاثنين عما
ذكر لانه لا تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانيا بالظني فان الناسي ليس
بمخصوص الخ تفريع وبيان لقوله لانهما ليسا مخصوصين وكان الاولى
الاقتصار على قوله فان الناسي ذاكر شرعا الخ اى فليس بخارج من عموم الاية
فلا يجوز تخصيصها بالظني بل الناسي ذاكر حكما لقيام الملة مقام الذكر فكان
داخلا ولا الاطراف سالكة مسالك الاموال اى فلم تدخل تحت الاية لانها
تتناول الانفس دون الاطراف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى نفس
الداخل دون ماله بدليل مستقل الخ احترز بقوله مستقل وهو ما كان مبتدا
بنفسه غير متعلق بصدر الكلام عن قصر العام على بعض افراده بغير مستقل
وهو خمسة الاستثناء والشرط وبدل البعض كاكرم بني تميم العلماء منهم والصفة
كاكرم الرجال العلماء والغاية كاكرم بني تميم الى ان يدخلوا وبقوله لفظي عن العقلي
نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذات الله تعالى منه وهذا ان لم نقل الشيء
بمعنى المشيء والا فلا تخصيص لعدم دخوله ومنه تخصيص الصبي والمجنون من
خطابات الشرع وعن الحسي نحو واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ

كما ينبه عليه الش والمناقشة قوله مقارن بقوله اى موصول الخ كما فعل صاحب
التحرير دفعا لتوهم ان المراد بالمقارنة المعية فانها بهذا المعنى غير مرادة هنا
لانها انما تتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول عام كما في التحرير
تنبيه هل العام المخصوص حقيقة في الباقي او مجاز كالعام المراد به الخصوص
اعني الكلي المستعمل في جزئي ابتداء الذي نقله في التحرير عن الجصاص ان كان الباقي
جمعا فحقيقة والا فمجاز وعن السرخسي حقيقة مطلقا وعن الجمهور وبعض
الحنفية كصاحب البديع وصدر الشريعة مجاز مطلقا واشعر كلامه باختياره
واما المخصص الثاني فلا يشترط لتخصيصه القران اى المقارنة بمعنى كونه
مذكورا عقيبه واستوجه في التحرير ان الثاني اذا تراخى يكون ناسخا ايضا قال
فان تراخى فناسخ لا الثاني يعني لا في المخصص الثاني والوجه ان الثاني ناسخ ايضا
لا القياس اذ لا ينسخ بتراخيه وان جهل فقد يجري فيه حكم التعارض كترجيح
المانع على المبيح والا اى وان لم يثبت الترجيح فالوقف اه وافاد كلامه انه لا يجعل
بحكم التعارض لا التخصيص بحمل على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصا وفائدة
هذا الحمل منع كونه ناسخا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وبه تبين فساد ما قيل بان
حملنا على القران المجهل يجعله تخصيصا كالمرئيا الموجود في نسخ الش على انه من
المتن وليس موجودا في اصل المتن على ما رايناه من نسخه ومن نسخ الشارح قوله
المجهول اى وقبل بيان الرسول عليه الصلاة والسلام نظير الخصوص المجهول لان
الربا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام ومفاده انه دون خبر الواحد
في الدرجة قال في التلويح ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد
في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى يرجح خبر القهقهة على
القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء الخصوص
انما هو مع شبهة في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد
فانه لا شبهة في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله
عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له والمجهول كلا تقتلوا
بعضهم بعد اقتلوا المشركين فليس العام بحجة على الراجح انما كان هذا هو الراجح لان

ما ذكره المص ضعيف من جهة الدليل لانه استدل لعدم سقوط الاحتجاج بالعام المخصوص باستدلال الصحابة رضوان الله تعالى عليهم به وبانه لو قال اكرم بني فلان ولا تكرم فلانا وفلانا فترك قطع بعصيانه وبان تناول الباقي بعده باق وحجيته فيه كان باعتباره وذلك لا يدل لعدم سقوطه في المجهول لان الاستدلال المعلوم اي الصحابة والعصيان انما هو في المعلوم لا المجهول والحجة في العام قبل التخصيص لعدم الاجمال وهو باق في المعلوم لا المجهول فلا يكون دليلا لمذهب المطلق في المخصص وان كان هو المختار ومشى عليه المص تبعا لفخر الاسلام فالظاهر مذهب الجمهور القائل بالتفصيل هذا حاصل ما في ابن نجيم واستخير ان تحول الش كلام المص الى هذا القول غير مرضي لانه لا يناسبه قوله عملا بشبه الاستثنا والناسخ فانه ليس الا على ما مشى عليه فخر الاسلام واما القائلون بالتفصيل فيحملونه على الاستثنا فقط كما يأتي بيانه في الاخر فقط كاية الشرع تمثيل القول بمعلوم عملا بشبه الاستثنا والناسخ قال في جامع الاسرار فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب بنظيره فعلنا اذا كان المخصوص مجهولا فباعتبار الاستثنا يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص كالمجهول لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه وباعتبار الناسخ يبقى كما كان في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل الخصوص بالشك ولا يخرج العام من كونه حجة فيما وراءه بالشك ولم يبق قطعيا ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى اليه حكم الخصوص مما يتناوله العام فصار ما يتناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثنا لا يقبل التعليل اذ التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان العام موجبا فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا ايضا مع الشك لانه فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس كذا في التلويح ثم ادراج الش قوله المخصوص بين المصدر الذي هو شبه وبين ما اضيف اليه غير اعرابا المتن لان المصدر ثم صار مضافا الى الدليل الذي

الاستثنا لا يقبل

هو فاعل فيلزم نصب ما كان مضافا اليه على المفعولية وكذلك ما عطف عليه من قوله والناسخ ولو قال كما في ابن نجيم عملا بشبه الاستثنا المخصص لكان المخصص ثم ما فعله الش اولى من جهة المعنى لان المخصص اشبه بالاستثنا والناسخ لا بالعكس فالفرق الموجود في المتون والشرح على صيغة المصدر لا على اسم الفاعل فهو في الحكم كالاستثنا وفي السبب كالنسخ يعني ان العبد الذي شرط فيه الخيار من حيث انه غير داخل في الحكم اعني الملك يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون تخيار الشرط كالاستثنا ومن حيث انه داخل في السبب اعني العقد يكون رده تبديلا فيكون الخيار كالنسخ واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثنا فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهلا لا يصح لشبه الاستثنا وبه علم ان المسئلة رباعية لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين فالصحة فيما اذا علما والبطلان في الوجوه الثلاثة والنظر الى الدخول في الايجاب يصححه في الكل والنظر الى عدم الدخول في الحكم يبطله في الكل وتمامه في التوضيح وفي التلويح ووجه اختصاص الصحة في الاولى ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثنا وقيل انه يسقط قاله الكرخي كما في التنقيح فيتوقف الى البيان لانه يصير مجملا وسقوط الاحتجاج به مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا ونص به ابن نجيم قال وظاهره اي كلام المص ان سقوط حجيته معلوما كان او مجهولا لشبه الاستثنا المجهول وليس بصحيح والصواب ما في التنقيح من انه ان كان مجهولا فشبه الاستثنا المجهول فابطل الصدر وان كان معلوما فشبه الناسخ لاستقلاله فالظاهر ان يكون معلولا ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وفي هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين لانه مع جهالته عمل بشبه الاستثنا ولم يعمل بشبه النسخ ومع معلوميته عمل بشبه النسخ ولم يعمل بشبه الاستثنا وفخر الاسلام قد عمل بكل من الشبهين مع كل من الجهالة والعلم

اما قوله ويمكن ان يقال ليس مراد المص انه يسقط الاحتجاج به مطلقا حملا على الاستثنا المجهول اى عملا بشبهه له بل مراده انه يشبه حكم الاستثنا المجهول فى سقوط الاحتجاج به للجهالة فى كل كما يفهم من المراة وشرحها وعبارتها وقيل لا يبقى حجة معلوما كان او مجهولا كالاستثنا المجهول اما اذا كان المخصوص مجهولا فظ واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى ما خرج بالتعليل فبقى الباقى مجهولا اه وحاصله انه اشبه فى الحالتين حكم الاستثنا المجهول فى ان كل واحد من الاستثنا المجهول والمخصوص مطلقا معلوما كان او مجهولا لبيان انه لم يدخل فسقط الاحتجاج بعلها لته فى الحالتين كالاستثنا المجهول ويدل عليه قوله كالاستثنا بكاف التشبيه ولم يقل اعتبارا بالاستثنا كما قال فيما بعده اعتبارا بالناسخ فليس سقوط الاحتجاج به مطلقا مبنيا على الاستثنا المجهول بل انما اشبهه فى السقوط واما بيان وجه سقوطه اذا كان معلوما او مجهولا فهو مبنى على ما ذكروه من انه فى حال جهالته بالحمل على الاستثنا المجهول وفى حال معلوميته بالحمل على الناسخ هذا غاية ما يمكن حمل كلام المص عليه لدفع الايراد المذكور فتامل فانه باطل لعدم دخول الحر كما ان المستثنى لم يدخل تحت حكم المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقى بعد الثنيا فكانت المسئلة نظيرا لاستثنا بهذا الاعتبار وعلل فى التنقيح بطلان البيع بقوله لان احدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد وفى حواشى الفنارى قال وفى قوله لانه يبطل البيع لان احدهما لا بحث وهو ان الحق ان البيع فى الحر باطل لا يملكه المشترى اصلا ولو قبضه فى المجلس باذن البائع صريحا او دلالة وفى العبد فاسد يملكه بالقبض باذنه فيه وباعتبار من جهته فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويمكن الجواب بعد تسليم ان المراد بطلان البيع فى كل من العبد والحر بالمصير الى عموم المجاز بان يحمل البطلان على عدم الجواز اه وفى قوله بعد تسليم ان المراد بطلان البيع فى كل نوع اشارة الى انه يمكن دفع السؤال من اصله بان يراد بقوله يبطل البيع يعنى فى الحر فقط او يكون المراد بالبطلان الفساد كما يدل عليه التعليل الثانى للبطلان ولكن التعليل الاول ينافيه فان البيع بالحصة ابتدا باطل للجهالة كما صرح به نفسه فى التوضيح وقد تابع

فى التفسير البطلان فخر الاسلام فى اصوله وفى العزمية عن الكشف قال والمذكور فى الاسرار ومبسوط الامام السرخسى ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه ينعقد فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد اه كما كان اى من كونه قطعيا اى ان كان مجهولا او قال ابن نجيم وظاهر كلام المص ان هذا القائل اعتبر المخصص بالناسخ مطلقا وليس كذلك بل انما اعتبره بالناسخ حالة كونه مجهولا فيسقط المخصص ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام واما اذا كان معلوما فانما اعتبره بالاستثنا المعلوم وهو لا يقبل التعليل ويبقى العام معه كما كان فكذا دليل الخصوص وهذا هو المذكور فى التنقيح اه وعبارة المرقاة كعبارة المص وقال فى شرحها فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام فى الباقى قطعيا والمخصص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك اه ومثله فى اتش الملكى فالوجه ابقاء الكلام على ظاهره فتامل وهذا هو القول الثالث فى العام بعد الخصوص وفى هذا القول لا يتم عمل بشبه واحد اما على ظاهر كلام المص وصريح كلام المراة فظاهر واما على ما مشى عليه الش تبعا لابن نجيم فلانه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثنا ومع معلوميته اعتبره بالاستثنا ولم يعتبره بالناسخ حتى لا فخر الاسلام على ما قدمناه

صح فى الحى بحصته وانفسخ فى الاخر فهذه المسالة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن فى حال البقا وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد كذا فى التوضيح وبقى قول رابع تركه المص مع انه مذهب عامة الاصوليين وقد اشرنا اليه سابقا وهو القول بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثنا المعلوم والا فبعدم الحجية كالاستثنا المجهول والحاصل كما فى المراة ان القائل الاول اعتبر شبه الاستثنا المجهول فقط والثانى شبه النسخ فقط والثالث شبه الاستثنا

فصار دليل الخصوص على هذا القول كالبطلان فى الحر والعبد بثمن واحد فانه باطل لعدم دخول الحر

وقيل يبقى كما كان قبل اعتبارا بالناسخ اى ان كان مجهولا او معلوما فكالاستثنا المعلوم كما يعلم من التلويح لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثنا فانه اذا باع عبدين بثمن واحد فهلك احدهما قبل التسليم صح فى الحى بحصته

ان تقطع اليد في الجهالة

المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبهه الاستثناء والنسخ في المجهول
وصحة التعليل في المعلوم   والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير
اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ مستغرق
المعنى سواء كان له واحد من لفظه كرجال او لا كنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو
مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ
لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول مجموع الاحاد لا كل واحد حيث
ثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في الجموع كالرهط والقوم والجن والانس او يتناول
كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع
غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل
بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة
وفخر الاسلام الى ان ما لحقه لفظا او لا يكون خاصا وهو المختار هاهنا كما سياتي
ان شاء الله تعالى كذا في المراة   لف ونشر اي مرتب الاول من المثالين للاول
والثاني للثاني فرجال مثال للعام صيغة ومعنى ولكنه مبني على عدم اشتراط
الاستغراق في العام وقد تقدم بيانه وقوم مثال للعام معنى لا غير فانه اسم
جمع لا واحد له من لفظه وهو مفرد صيغة بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير
العائد اليه وان جمع فمراعاة لمعناه ومن هذا النوع من وما واي وكل وجميع والنكرة
في سياق النفي والشرط والنكرة الموصوفة بصفة عامة كقولك لا اجالس الا
رجلا عالما والمفرد المحلى بال اذا لم تكن للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
وسيذكر المص غالبها   ثم صيغة جمع المذكر والواو الخ قال في التحرير صيغة
جمع المذكر ونحو الواو في فعلوا هل تشمل النساء وضعا نفاه الاكثر الا تغليبا
خلافا للحنابلة ثم قال وهو قول الحنفية ايضا وعليه فرع امنوني على بني وله
بنات والاظهر خصوصه اي جمع المذكر بالذكور لتبادر خصوصهم عند الاطلاق
ودخول البنات للاحتياط في الامان حيث كان مما تصح ارادته اه اي ارادة دخولهن
عليهن من الامان عليهم فتحقنا الدم ان لعموم المجاز في البنين بلا ولاد وكذا في

شرحه

شرحه وذكر فيه ايضا الاتفاق على ان صيغة جمع المذكر الموضوعة بحسب المادة
للذكور خاصة كالرجال لا يتناول النساء وجمع المؤنث لا يتناول الذكور كالبنات
والمسلمات وان الصيغة الموضوعة لما هو اعم من الذكور كالناس تتناولهما وفي
هذه المسئلة مثاقيل بحث المص   الا تغليبا الاستثناء منقطع لان التغليب
مجاز كما صرح به في التحرير وشرحه   وفي الفائق الخ قال في التلويح والتحقيق
ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم
بامور النساء ذكره في الفائق اه ويدل عليه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم ثم
قال ولا نساء من نساء وقول زهير   اقوم ال حصن ام نساء   ولكن في القاموس
القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او يدخله النساء على تبعية
ومن وما يحتملان العموم والخصوص قال في التحرير واما من فعلى الخصوص
كما في الموصولات والنكرة وبعض منهما فانهما لعاقل ذكر او انثى عند الاكثر اه
وفي شرحه التحبير وظاهر كلام فخر الاسلام انهما موضوعة للعموم وانما الخصوص
فيهما احتمال يثبت بالقرينة ومشى عليه غير واحد بل وعن الجامع الكبير ما يفيد
عمهم في التعميم وظاهر كلام صاحب المنار انها لكل منهما على السواء اه   قلت وفي
قوله وظاهر كلام المنار بحث بل ظاهره ان من وما موضوعتان للعموم
فقط لقوله بعده والاصل فيهما العموم فان الاصل يقتضي مبادرة الفهم وهي
امارة الحقيقة فلو يكونان لهما دخلا للاشتراك   واما في الشرط والاستفهام
فيلزم العموم يوافقه ما في التلويح حيث قال من تكون شرطية واستفهامية
وموصولة وموصوفة والاولان بمعاني ذوي العقول واما الاخريان فقد
يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض اه
وفي التحرير فالموصولة كقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك قال في التحبير فان المراد
بعض هنا افراد مخصوصون ذكرهم المفسرون والموصوفة كقوله تعالى ومن الناس
من يقول لكن هو احتمال حكي قولا فيها هنا فان الاية نزلت في اناس باعيانهم ثم قال
وللقائل ان يقول هذا ان كان مذكورا في غير موضع لا يحرر فيه فان من لا تختص
موصولة وموصوفة لعدم عموم مطلق صلتها وصفتها بخلاف شرطية واستفهامية

والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم القوم ... المذكر والواو نحو ... تشمل الاناث

والعموم

وفي الفائق القوم رجال الا تغليبا ... خاص بالرجال ومن وما يحتملان العموم والخصوص في الموصولة والموصوفة واما في الشرط والاستفهام فيلزم العموم

بحث من وما

يوجب تخصيصها وكما يلزم عمومها شرطية واستفهامية بواسطة الشرط والاستفهام قد يلزم عمومها موصولة وموصوفة لعموم مضمون صلتها وصفتها ثم لا يلزم من كونها مراد ابها الخصوص في حالة من هذه الاحوال ان تكون موضوعة للخصوص لجواز ان تكون للعموم واستعمالها في الخصوص من العام المخصوص لانها اطلقت على الله تعالى كقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب في قول كذا في التحبير وهو متصف بالعلم لا بالعقل يعني يطلق عليه سبحانه وتعالى انه عالم ولا يطلق عليه انه عاقل كما في ذوات ما لا يعقل اي وضع من في ذوات من يعقل كوضع ما في ذوات ما لا يعقل قال في التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم وفي التحرير واما ما فلغير العاقل وللمختلط اي ممن يعقل وممن لا يعقل كقوله تعالى سبح لله ما في السموات وما في الارض وقد تستعمل لمن يعلم كما ياتي لكون من عامة هذه المسألة تفريع على عموم من ومن بيانيه ثم اشار الشارح رحمه الله الى الفرق على مذهب الامام رحمه الله بين هذه المسألة وبين ما لو قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه يعتقهم الا واحدا عنده فان رتب عتقوا الا الاخير وان اعتقهم دفعة عتقوا الا واحدا اختياره المولى وعندهما له اعتاق الكل لان من للبيان كما في الاولى فطولب الامام بالفرق وقد بين باوجه ثلاثة مذكورة في التحرير كلها مخدوشة ومن جملتها ما ذكره الشارح وبيانه على ما في التلويح ان استعمالها في التبعيض هو الشايع الكثير بحيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو يعتق بسبب اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم فصار الفرق بين المسألتين ان في الاولى قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانية فان المشيئة فيها اضيفت الى خاص وهو المخاطب الواحد فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل بهما ولعل هذا اقرب مما ذكروه في بيان الفرق ولذا عول عليه في تغيير التنقيح وضعف ما يرد عليه في التلويح واما ما اورد عليه من ان قوله تعالى من يشا الله يضلله عام مع ان المشيئة مسندة الى الخاص وهو الله تعالى فلا وجه له لان الكلام في ان العموم لا يجتمع مع الاضافة الى الخاص بل ان في العموم يتاكد باضافة المشيئة الى

الى العام بخلاف الخاص على انه ليس في الاية من الحرفية ومثل ما الذي واللام الموصولة قال ابن نجيم عن الكشف فلو قال ان كان الذي في بطنك غلاما فهي كما لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر فهو بمعنى الذي ولفظ الحمل مثل ما قال ابن نجيم وفي التبيين من التعليق ان ما كلفظ الحمل كما لو قال ان كان حملك غلاما ولو قال ان كان في بطنك غلام فولدت غلاما وجارية تعتق بخلاف ان كان في بطنك غلاما هكذا في غالب النسخ بنصب غلام والصواب رفعه على انه اسم كان مؤخرا وما يجيء بمعنى من مجاز الظاهر ما نقلناه عن التلويح من قوله والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم انه حقيقة لكن قال المحقق الفناري ان اراد وابه انه يستعمل فيهما ولو مجازا في احدهما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة فممنوع يدل عليه ما روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح افترضاهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل كقوله تعالى والسما وما بناها قال في التحبير وقد تستعمل لمن يعلم اذا قصد به التعظيم كما قال السهيلي نحو والسما وما بناها ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فقال ما ان يدخل قوله الكريم ومثله كما قيل والسما وما بناها اي والقادر الذي بناها ذكره في الكشاف وغيره قاله الفناري عامة بمعناها واما لفظها فمفرد كما مر اي الافراد فسر في التوضيح بانه يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره قال وهذا اذا دخل على النكرة فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده سواء كان ذلك المنكر مفردا نحو كل نفس ذائقة الموت او مثنى نحو كل رجلين جماعة او مجموعا نحو وكل اناس سوف يدخل بينهم دويهية تصفر منها الانامل وكل اذا دخلت على المعرف بجمع نحو وكلهم اتيه فرد يوم القيمة كما في التحرير نفوه وان دخلت على المعرف لم ليس على اطلاقه وانما هو في المفرد وحيث لا قرينة صارفة عنه كما قيده المحقق ابن كمال باشا فلا يرد نحو كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر بلا تنوين قلب حيث اضيفت الى المنكر والمراد استغراق الاجزاء لا

مبحث جميع

عن حديث ذي اليدين وقول الشاعر كله لم اصنع حيث اضيفت الى المعرفة والمراد عموم
الافراد فالحكم وما لو قال انت علي كظهر امي لو كون هذا متفرعا على الاصل المذكور غير
ظاهر فان لفظ كل في المسألتين مضافة الى نكرة وهذا ماخوذ من ابن نجيم والظاهر
انه متفرع على حذف في الحرفية واثباتها كما ياتي البحث فيهما والتفريع عليهما وبيانه هنا
انه اذا حذفت اتصل الظهار باليوم بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه
المفعول به ويخص الليل تبعا واذا اثبت يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيعم النهار
فقط حيث لا نية له في جزء معين متعقبا سابعا على ما ذكروه في الطلاق على قول الامام
من انه لو نوى اول النهار في قوله انت طالق في غد تصح نيته لانه يكون بيانا لما ابهمه
لا تغييرا للحقيقة بخلاف ما لو حذفها فانها لا تصح نيته لانه لا بد ان يكون وانعاقه
اوله للفصل للاستيعاب فاذا نوى اخره مثلا فقد غير موجب كلامه الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ويدل على ما قلنا ان ابن نجيم ذكر الفرع المذكور في
بحث في وحده نظيرا لما ذكره متفرعا على حذفها وذكرها وسنذكره ثمة ان شاء الله تعالى
لانها تعم فيهما اي الى الافعال ؟ اي حين اذ وصلت بما وفيه تسامح لان
المضاف اليه انما هو مجموع ما والفعل فانه يثبت ضمنا قال في المراة وهي تعم الاسماء
فعمها اي عموم كما وتعم الافعال ضمنا حتى لو قال كل امراة اتزوجها كلما تطلق كل امراة
يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة تطلق في المرة الاولى دون الثانية بخلاف
كل فانها تفيد الاحاطة على سبيل الانفراد كما مر حتى اذا قال لا تفريع على
ما ذكره من الالفاظ الثلاثة اعني لفظ من وكل والجميع ولكن يتفرع على كل من الالفاظ
مسائل ثلاثة اقتصر المص منها على واحدة وقد بينها في التلويح نقلا عن فخر الاسلام
بيانا شافيا فقال اعلم ان الشروط لاستحقاق النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية
اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير
الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا داخلا معا او على سبيل التعاقب تصير تسعة
فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل
من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل

متعددا

متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل
من دخل وللمجموع نفل في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع
فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على
سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور
الثلاث اما في من وكل فظاهر واما في جميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل
على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل اولى
ولو دخلوا فرادى فالنفل للاول فقط اي بناء على جعل لفظ الجميع مستعارا للكل
كما تقدم ولكن اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا
بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واختار في التوضيح في الجواب عن ذلك انه من باب
عموم المجاز بان يراد به السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
بقرينة ان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا كما مر وقال في التلويح
واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كان النفل ثابتا بدلالة
النص لكان اولى واختاره في التحرير فقال فللكل نفل بحقيقته وللاول فقط في التعاقب
بدلالة اي بدلالة هذا القول فانه للتشجيع والحث على المسارعة الى الدخول اولا
فاذا استحقه السابق بصفة الاجتماع فلان يستحقه بصفة الانفراد اولى لان
المراد والجلادة فيه اقوى فان قلت هلا اجيب بانهم ان دخلوا معا حمل على الحقيقة
والا فعلى المجاز قلت لان امتناع الجمع بينهما نظرا الى الارادة لا الوقوع فلولا ان حقيقة
الجميع يستحق المفرد او المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل كل واحد نفلا تاما فافهم
وجوبا ان تختص من لاستغراقه ثم اعلم انه اذا قيل لا رجل في الدار بالفتح
تعين كونها نافية للجنس ويقال في توكيده بل امراة وان قيل بالرفع تعين كونها عاملة
عمل ليس وامتنع ان تكون مهملة وهو لا تكررت واحتمل ان تكون لنفي الجنس وان تكون
لنفي الوحدة ويقال في توكيده على الاول بل امراة وعلى الثاني بل رجلان او رجال كذا
في مغني اللبيب وفي التلويح النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان يتعلق بها
حكمه يلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد في

مبحث النكرة في سياق النفي

بقصد بالنكرة الواحد لصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار
رجل بل رجلان اما اذا كان مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل
في الدار فهو العموم قطعا اه وبه تعلم ما في قول الشارح ان تخص من الخ وفي الاثبات
تخص اي في الاثبات لفظا ومعنى احترز به عن وقوعها في سياق الشرط المثبت لها لكونه يمينا
فانه اثبات لفظا نفي معنى لان من قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا
لان اليمين للمنع فتكون للسلب الكلي وعليه فتكون من القسم الاول كما صرح به في
المراة وشملها الطلاق المصرح النفي حيث شمل المصرح به وغيره لعدم موجب
العموم لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم اما لفظي مثل اكرم كل
رجل او غيره مثل قولهم تمرة خير من جرادة لكنها مطلقة قال في التحرير المطلق
ما دل على بعض افراد شائع لا قيد معه مستقلا لفظا ثم قال فقد ساوى المطلق
النكرة ما لم يدخلها عموم والمعرف لفظا في اشتراط الخ فبين المطلق والنكرة عموم من
وجه اه لصدقهما في نحو فتحرير رقبة وانفراد النكرة عن المطلق في نكرة عامة كالنكرة
في النفي وانفراد المطلق عنها في نحو اشترى اللحم فانه معرفة في الاصطلاح ذكره الخ
كذا في التحبير وعند الشافعي تعم ظاهرا وجود الخلاف الحقيقي وليس كذلك كما
حققه في التلويح لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في
مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير على انه نقل عنه في اعمال الامر المتكرر
انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات فتوجب الخصوص على خلاف
العموم قال ابن نجيم والحاصل ان اثبات الشافعي العموم بمعنى العموم البدلي لا الشمولي
ونفي الحنفية له بمعنى العموم الشمولي والنزاع في تسميته عاما والظاهر ما ذهبنا
اليه لان العموم الشمولي ولا شمول في النكرة وتمامه فيه قوله تعالى فتحرير رقبة
لفظا قوله محرر على انه بدل من الظهار على حذف مضاف اي اية الظهار فالمعنى
المذكورة في قوله تعالى فتحرير رقبة لان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله
تعالى اي فلا تتناول الزمنة وان ورد عليه ان الذي خلق اعمى او مجنونا يصدق عليه
ذلك فيشكل الامر كذا في الصحاح اخذ ذلك من الشرح الملكي واعترضه
في العزمية بان صاحب الصحاح قال الرقبة المملوكة ولم يزد عليه شيئا والش

اعتمد

اعتمد في النقل على صاحب جامع الاسرار ولعله كان عنده كتاب يسمى الصحاح
غير صحاح الجوهري او كان ذلك سهوا من قلمه اه قلت يحتمل ان صاحب الصحاح
ذكره في غير محله المناسبة على ان المطلق ينصرف الى الكامل دليل ثان على
نفي الخصوص بان المراد بالرقبة السليمة غير الهالكة بل لانصرافه الى الفرد الكامل
والزمنة هالكة من وجه فلم يتناولها مطلق اسم الرقبة وان وصفت بصفة
عامة ثم الصفة العامة هي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا
حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق
الا على فرد واحد كذا في التلويح وتمامه في ابن نجيم والمراد بقوله ثم العموم الخ
اي بالنسبة الى شمول ذلك الوصف افرادا لا عموما بدليا كما توهمه الهندي لانه
حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعام ولا عموما شموليا مطلقا ثم هذا الحكم اكثري
لا كلي لانها قد تعم بدون الوصف بدليل الاستعمال كما في قولهم تمرة خير من جرادة
وقد تخص مع الوصف كما لو قال والله لا اتزوج امراة كوفية بر بتزوج واحدة
لم يصر موليا الخ اي لو قال لامراتيه هذا الكلام وجامعهما لم يكن ايلاء فله
الجماع معهما متى شاء لان اليوم عام بعموم صفته بخلاف ما اذا كان خاصا فانه
لم يكون موليا بعد تحقق القربان الاول لانه لم يكون اليوم الواحد مستثنى
ويصير الحالف بعد القربان مستثنيا بالنظر الى سائر الايام لان ايا وصف
وصف بالضرب لا يثبت لوجه عموم اي بانه نكرة عم بعموم صفته وذلك لحظا
باعتبار اصل الوضع الخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم
الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال اضافتها الى النكرة ظاهر
واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها واحد مبهم يصلح لكل واحد من احادها
على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي
لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرح
في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام عمت
بذلك مع انه لم يقع في انها مبتدا واحسن عملا خبره كذا في التلويح والنكرة

في هذا الاصطلاح مافيه ايهام اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون اي نكرة وقد
اضيفت الى المعرفة يعني ان المراد بها في الاصطلاح اعم من النكرة الصناعية
ومن المعرفة الغير المتعينة   اذا دخلت لام التعريف كذا في بعض نسخ المتن
وفي بعضها وهي التي كتب عليها الشراح لام المعرفة   بان لم يكن في جنس تلك
النكرة معهود يعني ان العهد مقدم على الاستغراق فتوجب العموم حيث لا عهد
وذلك على ما في التلويح ان الاصل الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد
قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في
الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي
عملا بالدليلين لانا لو ابقيناه جمعا لغى حرف التعريف اصلا وان جعلنا
جنسا بقي حرف اللام للجنس اي للاشارة الى هذا الجنس من الاجناس وبقي معنى
الجمع في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع
شركة الكثير فيه فكان اولى   فيحنث بتزوج امرأة الخ وكذا يحنث في والله
لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس الا ان ينوي العموم فلا يحنث قط ويصدق
وقضاء لانه نوى الحقيقة واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور
وقيل لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كنوى المجاز كذا
في ابن نجيم   اي الذي ذكر اي في الاية قبله في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا   لانها لو انصرفت الى الاول لتعينت الخ اي فيكون المناسب هو
التعريف بناء على كونها معهودة بسبقها في الذكر   لدلالة العهد لانه الاصل
في اللام والاضافة   قال ابن عباس رض لن يغلب عسر يسرين قال في التلويح
منقول عن ابن عباس وابن مسعود رض وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يقول لن يغلب عسر يسرين
اه وفي الاية شاهد للقسم الثاني ايضا في تكرير اليسر منكرا كما يدل عليه الحديث
ولكن فيه كلام قال في التلويح وذلك يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة

وعينه

مبحث لام التعريف

[illegible]

لتعريفه

ديانة

كائنة

بعضكم

العهد اي العسر المعهود

ان مع زيد كتابا

تقدم

عينه في المعرفة فتنكير اليسر للتفخيم وتعريف العسر الذي انتم عليه او للجنس اي الذي
يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال الفخر الرازي
فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها في النفس
وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا
ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين اه فتأمل وفي مغني اللبيب عن الكشاف ما يدفع
توجيه النظر المذكور حيث قال فان قلت ما معنى لن يغلب عسر يسرين قلت هذا
عمل على الظاهر وبناء على قوة الرجاء وان وعد الله لا يحمل الا على ابلغ ما يحتمله اللفظ
فيه والقول فيه ان الجملة الثانية تحتمل ان تكون تكريرا للاولى كتكرير ويل
يومئذ للمكذبين لتقرير معناها في النفوس كتكرير المفرد في جاء زيد زيد وان
تكون الاولى عدة بان العسر مردوف بيسر لا محالة والثاني عدة مستأنفة
بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستئناف وانما كان العسر واحدا
لان اللام ان كانت فيه للعهد في العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم
زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا وان كانت للجنس الذي يعلمه
كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام
الثاني مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض ويكون الاول ما تيسر لهم من الفتوح
في زمنه صلى الله عليه وسلم والثاني ما تيسر في ايام الخلفاء الراشدين رض وقيل
ان المراد بهما يسر الدنيا ويسر الاخرة مثل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين
وهما الظفر والثواب اه حاصله ان التكرار في الاية غير متعين بل يحتمل الاستئناف
وهو الابلغ فيكون اليسر الثاني غير الاول   لانه من انها لو انصرفت الى
الاولى لتعينت من وجه والعمل من خلافه   وهذا عند عدم القرينة قال
في التلويح واعلم ان المراد بهذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن
والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا

غير الاول للناس وهذا عند عدم القرينة على العهد
اذا اعتبارات للاول وان الثاني ان كان نكرة فهو
غير الاول مطلقا وان كان معرفة فهو عين الاول

الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم التغاير كقوله تعالى انما الحكم اله واحد ومثله كثير في الكلام فلو اقر بالف مقيد بصك هو كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب بعنى لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت بالصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ح رح يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول وتمامه في التلويح الا ان يتحد المجلس اي فيلزمه الف اتفاقا في تخريج الكرخي لجمع المجلس المتفرقات كما في شرح التحرير وفيه ايضا ولو اقر بالف مقيد بالصك ثم في مجلس اخر بالف منكر خرج لزوم الفين على قول ح رح بناء على اعادته المعرفة وفي عكسهما ينبغي وجوب الف اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة وافاد في التحرير ان هاتين الصورتين غير منقول حكمهما عن الامام وصاحبيه وانما هو تخريج ويفهم مثله من التلويح وان الاولى من تخريج صدر الشريعة كما في التحرير قال فيه وضابط الاقسام ان نكر الثاني فغير الاول او عرف فعينه وهو اكثري اه قال في التلويح وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه وتمامه فيه ومثله في مغني اللبيب في الباب السادس وعليه ففي الحقيقة المعادة نكرة قولان كما نقله الدم في شرحه عن شرح التلخيص للامام السبكي عند كلام ما اجاد فيه فليرجعه من يبتغيه مثالهما كالمرأة الاولى ان يقول ومثلهما بقوله كالمرأة كما تقدم وجهه لانه ادنى الجمع اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء كالائمة الاربعة الى انه ثلاثة فتحنث لو حلف لا يتزوج نساء الا بتزوج ثلاث لا بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه مذكورة في التلويح مع اجوبتها ومنها الحديث الذي ذكره المص والمختار ان منتهى التخصيص واحد مطلقا اي فيما كان فردا او جمعا قال في التحرير وقيل واحد وهو مختار الحنفية وما قيل الواحد فيما

هو جنس والثلاثة فيما هو جمع فمرادهم بالجمع المنكر صرح به حيث قيل كعبيد ونساء وبارادة نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة بالجنس وهو اي الجنس معظم الكلام لا استغراقي وفيه آه فحصل ان منتهى التخصيص واحد مطلقا سواء كان مفردا او جمعا محلى فان استغراق الجمع المحلى كالمفرد لكل فرد كما ذكره في التحرير ومن قال منتهاه ثلاثة فيما هو جمع كالمص فمراده به المنكر بدليل تمثيلهم بعبيد ونساء وبارادتهم من نحو العبيد والنساء الجنس وهو يصدق على الواحد كما مر وهذا صريح كلام المص هنا لكن صرح في التحرير ان المختار ان اقل الجمع مطلقا ثلاثة مجاز فيما دونها وان كانه المختار عنده بقي بحث وهو ان ما مثلوا به هنا من جمع الكثرة مخالف لاطباق النحاة على ان اقله احدى عشر فلذا قال ابن السبكي الخلاف في جمع القلة وعليه فما مثلوا به من صيغ جمع الكثرة مستعمل في جمع القلة مجازا والتزم في التلويح المخالفة لان ما هنا اوفق بالاستعمال وقوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة اشارة الى الجواب عمن ادعى اقل الجمع اثنان مستدلا بهذا الحديث قال في التحرير رواه جماعة باسانيد ضعيفة منهم ابن ماجه بلفظ اثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا كما في قوله تعالى فان كان له اخوة فيحجب الام اثنان من الاخوة الام من الثلث الى السدس كالثلاثة فصاعدا ولو اوصى لاقرباء بني فلان وله اثنان استحقاها فانه يتقدم على الاثنين كالثلاثة بخلاف الواحد فانه يقف عن الامام وزاد في التحرير حمله على الثواب بمعنى ان للاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وهو منقول عن الكشف وجرى في التلويح ان لا ورود للحديث اصلا اذ ليس النزاع في جماعة وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جماعة ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق وهو القسم الثالث من وجوه النظم لم يقل المشترك فيه ولا اشار الى انه لا حاجة الى قول من قال ان الاصل المشترك فيه لان الكلام في اللفظ وهو مشترك فيه والمعاني مشتركة بمعنى فيكون من قبيل الحذف والايصال

بحث المشترك

قروين فاكثر بيننا ولا يخرج القرء فانه لقروين كما يأتي وما يتناوله الاكثر
نحو عين == واخرج بقيد الافراد الخاص وكذا العدد فانه كما مر يتناول الجزء
في لعاده لا الافراده خرج العام لانه وضع لافراد متفقة الحدود كما تقدم
في تعريفه وقد عول المص تبعا لفخر الاسلام في الفرق بين المشترك والعام على
اختلاف الحدود واتفاقها و تقدم ان الفرق عند المحققين هو تعدد الوضع
واتحاده فالمشترك ما وضع للكثير بوضعين فاكثر والعام ما وضع للكثير بوضع
واحد لا الشمول ظاهره ان قول المص على سبيل البدل للبيان والا يصلح
لا للاحتراز كما في ابن نجيم قال لان القيد الاول لخروج الخاص واسم العدد
والثاني العام واقول الظ ما قاله بعض الشراح انه لاخراج الشيء فانه متناول
لافراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث الكلية مشتركة اشتراكا معنويا في
معنى الشيئية والثابت في الخارج وما استدل به ابن نجيم على عدم صحته بقوله
لانهم اتفقوا على ان الشيء عام يؤكد كون القيد للاحتراز نعم يدل على ما ادعاه
ذلك البعض من انه مشترك لفظي من حيث اختلاف الافراد كالقرء غير صحيح
فافهم وحكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به
حق حتى يقوم دليل الترجيح لانه لا عموم له كما سيأتي كما تامل علماؤنا
القرء فوجدوه دالا لغة اي فوجدوا اصل هذا التركيب كما وقع في عبارة =
السكاكي يعني ان مادة قرء وهي القاف والراء والهمزة على هذا الترتيب دالة
في اكثر استعمالاتها في تجميعه على معنى الجمع او الانتقال ودارت مع هذين
المعنيين كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وقرأ النجم اذا انتقل كان الحيض احق
بالارادة من لفظ القرء بالنسبة الى الطهر لوجودهما فيه دون الطهر لان
الحيض مجتمع في الرحم وينتقل منه الى الخارج فحمل عليه عند عدم القرينة على
خلافه بناء على هذا التقرير لا يرد ما قيل ان كون الحيض بمعنى المجتمع انما يستقيم
اذا ثبت ان القرء بمعنى المفعول واما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس
لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان احق به وكذا الانتقال كما يكون من
الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لان هذا يقتضي ان يكون القرء
بمعنى

بمعنى الجامع او المجموع كيف والقرء ليس بمصدر بل هو اسم للدم او للطهر ولا
عموم له بيان لدفع سؤال نشأ من قوله وحكمه التوقف بان يقال لم لا يجوز ان يحمل على
كل واحد من معنييه او معانيه من غير توقف وتامل فصرح بامتناعه واستدل
اصحابنا لعدم عمومه بدلائل منها ما ذكره في التحرير بانه يسبق الى الفهم ارادة احدهما
حتى يتبادر طلب المعين وهو يوجب الحكم بان شرط استعماله كونه في احدهما فانتفى
ظهوره في الكل ومنع سبق ذلك الى الفهم مكابرة وقولهم انه وضع للكل فاذا قصد الكل
كان فيما وضع له قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فاذا شرط في الاستعمال
عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطأ ويتفرع عليه بطلان الوصية لمواليه وهم
له من الطرفين خلافا للشافعي وكذا الباقلاني وجماعة من المعتزلة فعندهم
يجوز ان يراد من المشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا
صح الجمع بينهما فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وعند
بعض الشافعي يجوز الاطلاق عليهما مجازا لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين
من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا الا في
جامع الاسرار واختار في التحرير جوازه في النفي قال وقيل في النفي فقط حقيقة
وعليه فرع في وصايا الهداية وفي المبسوط حلف لا اكلم مولاك وله اعلون واسفلون
ايهم كلم حنث لان المشترك في النفي يعم وهو المختار اه وحاصله كما في ابن نجيم =
انه بالنسبة لما وضع له احوال اربعة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى
الاخر اخرى فلا يصدق باطلاق واحد الا على احدهما ولا نزاع في صحته وفي
كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق ويراد احد المعنيين لا على التعيين بان يراد
به في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل تربصي قرءا اي حيضا او طهرا وهو حقيقة
المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع
بحيث لا يفيد معنييه من حيث المجموع المركب مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا
ان كلا منهما وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة والرابع ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به
كل واحد من معنييه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي
وهذا محل الخلاف اه وتمامه فيه وهو الرابع من وجوه النظم واستعمله

مبحث المؤول

صدر الشريعة عن درجة الاعتبار وجعل اقسام هذا القسم ثلاثة وادخل المؤول تحت
المشترك لانه ليس باعتبار الوضع بل برأى المجتهد واجاب عنه بانه اذا حمل على احد
معانيه بالنظر في الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى
وضعا السابق اى ليس المراد المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء وح فيخرج الخفى
والمشكل والمجمل اذا لحقهما بيان بظنى كخبر الواحد والقياس فان كل واحد منها ليس من
المؤول المراد هنا وان سمى مؤولا لان التعريف هنا ليس لمطلق المؤول وهو ما ترجح
احد احتماله بظنى بل لنوع منه وهو المؤول من المشترك لانه الذى هو من اقسام النظم صيغة
ولغة والتقييد بالظنى للاحتراز عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان
ذلك تفسيرا لا تاويلا وبما ذكرنا اندفع ما اورد فى اثناء الملكى على عبارة المص اى
عما يوجب الظن لا اى ليس المراد بقول المص بغالب الرأى الاجتهاد فقط كما توهم اذ
المعهود التعبير عنه بالرأى لا بغالب الرأى واعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون
بالتامل فى صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع حملناه على الحيض وقد يكون
بالنظر الى سياقه بالباء الموحدة فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدناه دالا على عدد
معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها لو حملناه على الاطهار وتقدم بيان
تقريره فى بحث الخاص وقد يكون بالنظر الى سياقه بالياء المثناة وهو اخر الكلام
كقوله تعالى الذى احلنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفث
وحكمه العمل به على احتمال الغلط لانه ان ثبت بالرأى فهو لا حظ له فى اصابة
الحق على وجه القطع اذ المجتهد يخطى ويصيب وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل
ظنى فيكون الثابت به ظنيا ايض لا قطعيا وهو لا اول من الاقسام الاربعة
من التقسيم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم اى اتضح فيه ظهر يا اتضح اشارة
الى دفع ما يورد عليه من انه اخذ المعرف جزء من التعريف وانه دورى لان الظهور
الواقع فى التعريف هو اللغوى يقال وضح الشيء ظهر فلو يكون المعرف ملحوظا
فى التعريف فلا دور اى بمجرد سماعها بلا تامل احترازا عن الخفى والمشكل بعد
ظهور معناهما فان ظهور المراد فيهما ليس بنفس الصيغة بل يتوقف على امر اخر بعد

سماع

مبحث الظاهر

سماع الصيغة وهو التامل وقيدنا بقولنا بعد ظهور معناهما لانهما قبله خرجا
بقوله ما ظهر المراد منه كما افاده فى العزمية وخرج ايضا النص فان ظهوره معناه
لمعنى من المتكلم سوقا او سياقا لا بنفس الصيغة واما المفسر والمحكم فيخرجان بقيد
احتمال التاويل المذكور فى النص فانه قيد للظاهر ايضا لكنه استغنى بذكره فى احدهما عن
ذكره فيهما او بعضهم انه قيد له بالاولى كما سيأتى وفى العزمية قد يقال يخرج المحكم والمفسر
بقوله فى صيغته اذ لا بد فيهما من قراين لفظيه وعقليه تنضم اليها حتى تخرجهما عن
احتمال التاويل والتخصيص والنسخ فليتأمل هذا واعلم ان الاحتراز عنهما مبنى
على ان هذه الاقسام الاربعة متباينة وهو مذهب المتاخرين بناء على ان التوضيح
احتمال التاويل والتخصيص شرط فى النص وعدمه شرط فى المحكم واما على مذهب المتقدمين
فالاقسام الاربعة متداخلة بناء على انه لا يشترط فى الظاهر عدم السوق بل قد يكون وقد
لا يكون ولا فى المفسر احتمال النسخ بل قد يحتمل وقد لا يحتمل والتوضيح فى التلويح والتحرير
على سبيل القطع عند عامة المتاخرين قال فى التلويح والكل اى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل
واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قائم
للغير ورد بانه لا عبرة بالاحتمال الذى لم ينشأ عن الدليل ومثله كذا فى ابن نجيم
وهو الثانى من اقسام وجوه البيان سياقا او سياقا يعنى انه يفهم منه معنى لم يفهم
بقرينة دالة على قصد المتكلم وان ذلك المعنى الزائد غرضه والكلام مسوق له لا
غير مما يستفاد من نفس الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء
اخر لا يلزم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه
اخر الكلام اى السياق بالمثناة التحتيه اخر الكلام واما السباق بالموحدة فاوله
على احتمال تاويل قال ابن نجيم يتصل بالظاهر والنص كما فى الكشف وهو بعيد
والظاهر انه خاص بالنص وانما قيد به ليعلم احتماله للظاهر بالاولى لان المفسر لما
احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمله الظاهر اولى اقول لا يبعد ارادة الكشف
بلا انضمام الى ذلك المعنى اى وان كان فيه احتمال تاويل كذا فى غاية النسخ
بالواو موافقا لما فى جامع الاسرار بينهم حكم النص وجوب العمل بطريق القطع

مبحث النص

والظاهر واحتمال النسخ شرط فى المفسر وعدمه شرط فى المحكم

من الظاهر

مبحث المفسر

وان كان فيه احتمال تأويل في حيز المجاز انما زاد حيز لان التأويل لا ينحصر في المجاز بل يكون بالتخصيص وغيره كذا في ابن نجيم وهو مبني على ان العام المخصوص حقيقة في الباقي وفيه خلاف كما مر وقد خرج تأويل المشترك فانه لا يجعله مجازا لانه استعمال فيما وضع له كما في ابن نجيم عن الكشف فلا يخرجه عن القطع اي فلا يخرجه ذلك الاحتمال عن القطع كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية كما في قولك جاني زيد فانه يحتمل المجي بكتابه او رسوله لكن هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح في قطعية الحقيقة وهو ثالث من اقسام وجوه البيان بمعنى في النص لا سياتي بيان ذلك في الثالث عند ذكر مثاله والباء في قوله بمعنى السببية كما في المراة كالتي في قول المص بمعنى من المتكلم اي ازداد وضوحه بسبب معنى في النص او في غيره قطعا بانه لا يحتمل غير المراد اصلا بخلاف الظ والنص لان الظ يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد من حيث هو مفسر اشارة الى الجواب عما اورد على المص على تمثيله للمفسر بقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون من ان قوله تعالى فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب والغلط فلا يكون مفسرا والجواب ان المفسر يحتمل النسخ من حيث كونه مفسرا وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل واورد عليه انه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لا يقبل النسخ في المفسر فيجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد ولهذا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما في كلام الشارح الآتي اشارة الى هذا وفيه كلام يأتي وهو الرابع من اقسام وجوه البيان بمعنى في ذاته لا في غيره اي انقطع عن احتمال النسخ والتبديل بسبب معنى في ذاته اي بان لا يحتمل التبديل عقلا او بسبب انقطاع الوحي وقد تبع ابن ملك في تقسيم المحكم هنا المحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم واعترضه ابن نجيم بانه غير صحيح اذ المراد هنا بالمحكم

مبحث المحكم

قوله فخرج المحكم اي بقوله على احتمال النسخ م

قال في التلويح ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة في احتمال النسخ م

بالمحكم ما امتنع معناه عن النسخ يعني في زمنه صلى الله عليه وسلم وقيده بالمعنى لان لفظه يحتمل النسخ في زمانه صلى الله عليه وسلم بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض فالمحكم لغيره خارج عن البحث لان القرآن كله محكم لغيره اه ولا يرد انحو قاتلوا المشركين كافة لا يحتمل النسخ مع انه يحتمله كما يأتي والمحكم لغيره يشمل الظ والمفسر والمحكم كما في التلويح وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال فهو في مرتبة المفسر من حيث انه لا يحتمل غير المراد اصلا الا انه اقوى منه من حيث انه لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل

والمحكم

نص في التفرقة بين البيع والربا لانه مسوق لها ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما كما قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا وفي تمثيل المص في هذه الآية اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر وقد يكون الظ باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر كما في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار مثنى وثلاث ورباع وتمامه في التلويح ومثال انفراد النص يا ايها الناس اتقوا ربكم لظهور مفهومه بنفس اللفظ مع كونه مسوقا له واحتماله التخصيص وكذلك كل لفظ سيق لمفهومه اما الظ فلا ينفرد لانه لا بد من الاتيان باللفظ لغرض فان كان معناه الوضعي فهو نفس النص وان كان غيره فهو لازم المعنى الظاهر كما صرح به في التحرير فالملائكة عام لانه جمع فهو ظاهر في العموم قال في التلويح وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما اه فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية كما تقدم لكن المص مثل بها للمفسر كغيره من المتأخرين واعترضهم في التحرير بانه لا يصح لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر لا يجعل تباين الاقسام عندهم وكذلك في التلويح قال وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم فالقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم اه والمثال الذي لا مناقشة فيه على رأي المتأخرين ما ذكره في التوضيح وهو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة

قوله م

كقوله تعالى م

سد باب التخصيص و هو محتمل النسخ لانه مفيد حكما شرعيا وليس بخبر
وكلهم يقطع احتمال التخصيص واجمعون التفرقة فيكون قد اجتمع في الاية بيان
التقرير بنوعيه فانه توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص وينبه
الش على ذلك في فصل البيان هذا وقد ابطل الشيخ جمال الدين ابن هشام في
بعض كتبه دلالة اجمعون في الاية على قطع احتمال التفرقة واستدل بقوله تعالى
وان جهنم لموعدهم اجمعين وقوله تعالى لاغوينهم اجمعين قال لان دخول
جهنم واغواء الشيطان لم ليس في وقت واحد فدل على انه لا تعرض فيه لاتحاد
الوقت وانما معناه كمعنى كل سواء وهو قول جمهور النحويين وانما ذكر في الاية
على تاكيد اه لكن في العربية عن الرضي التصريح بالاتفاق على ان اجمع العموم
اجمعون لافادة الشمول دون الاجتماع والمبرد والزجاج قالا بذلك في
مثل الاية بكراهة ترادف لفظين بمعنى واحد و لا محذور في ذلك مع قصد
المبالغة قال وتبعه السعد في المختصر و بهذا ظهر ان في كلام ابن هشام لان الكلام
في تكرر التوكيد و قد ظهر ان قوله واجمعون التفرقة انما يمشي على مذهب المبرد
والزجاج   واستثنا ابليس منقطع لانه جني جواب عما يرد على المص
ان الاية لا تصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا التخصيص
والجواب ان الاستثنا منقطع لانه جني وانما يفيد التخصيص لو كان متصلا
قال في التلويح و رد بان الاصل في الاستثنا الاتصال وعد ابليس من الملائكة
على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الامر في قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس بل الجواب ما مر من
ان الاستثنا ليس بتخصيص   ان الله بكل شئ عليم ذكر في التحرير ان الاولى
التمثيل بقوله عليه السلام الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل اخر
امتي الدجال لا يبطله جور جائر و لا عدل عادل قال في التحرير لكونه مفيدا
حكما شرعيا عمليا غير محتمل النسخ لاشتماله على لفظ دال على الدوام بخلاف
قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم فانه وان كان غير محتمل النسخ لان معناه في
نفسه لا يحتمل التبدل لكنه ليس بمفيد لحكم شرعي عملي والكلام انما هو فيما يفيد

ذلك

ذلك اه ومثل في المراة ايضا بقوله تعالى و لا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا
لكن يظهر التفاوت اى قوة وضعفا في القطعية عند التعارض وهو تقابل
الحجتين وفيه في المراة بان يتساوى الادنى والاعلى رتبة بان يكونا متواترين
او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما
في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في ان الناكحة نص في ثبوت الحرمة
الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي
المنافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظ وعلى هذا القس
يرجح النص على الظاهر اه قال في التلويح لان العمل بالاوضح والاقوى اولى
واحرى لان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظ مثلا على احتماله الاخر الموافق
للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع
من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في الاقتصار على
الاربع فيعمل به وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلاة
نص في مدلوله محتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله صلى الله عليه
وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به اه وهذا مثال
تعارض النص والمفسر في النصوص ومثاله في المسائل ما ذكره في المتن واما
مثال التعارض بين المفسر والمحكم فنقل في الش الملكي عن بعض الشراح انه
لم يوجد في النصوص وتمامه فيه   لا يحتمل النكاح لانه لا يقبل التوقيت
واورد على المص في الش الملكي ان في التعارض بينهما نظرا لانه يقتضي كلا منهما
مستقلين وهما ليس كذلك بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا ومتعة
فرجح كونه متعة   وهو المقابل للظ   ثم ذكر اضداد هذه الاربعة
المراد بالضد هنا اصطلاح الاصوليين وهو ما يقابل الشيء و يكون بينهما غاية
الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما وجودي والاخر عدمي لا
اهل المعقول من ان الضدين الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع
واحد كذا في ابن نجيم عن الهندي فلا يرد ما قيل كيف اجتمع الظ والخفي في لفظ
فانه ظ فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش   تاكيد للعارض اى في الخفي

والمراد انه صفة كاشفة او بدل فيكون عينه وليس صفة مؤسسة للعارض لانه احترز
به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة
وهو فاسد لان الصيغة لا يصح اطلاق العارض عليها وعلى هذا فزيادة في الحرفية
في قوله في غير الصيغة مخلة بالفهم لانها تكون متعلقة بعارض وليس بمراد وكان
الذي اوقعه في ذلك قول ابن ملك بعد الذي قررناه وعبارة شمس الائمة وهي
ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر لان عبارة شمس الائمة بدون
لفظة غير كما نبه عليه في العزمية وبه تكون اظهر من كلام المص والا ففي موافقة
له ومصادمة مما قررناه اولا بما ذكرناه فافهم تاكيد الخفي كذا في غالب النسخ وفي
بعضها الخفا وهي الاظهر اي ليس من تتمة الحد اذ حصل الغرض وهو الاحتراز
عن الثلاثة بقوله بعارض لا نخفائها بنفس اللفظ وعبارة التنقيح
اخصر واحسن اما كونها اخصر فظ واما كونها احسن فلسلامتها مما في عبارة
المص من الايهام او لا بل اصلا فتشابه ليس في عبارة التنقيح لفظة بل
فيظهر المراد بالضم عطفا على الجمع وسقط لفظة به من نسخ الش
في حق الطرار والنباش الطر الشق ومنه سمي الطرار لانه يشق الثوب وهو
الاخذ لمال المخصوص من الغير خفيا وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه صبي
غفلة منه والنباش هو سارق الكفن بعد الدفن فوجدنا معنى السرقة
كاملا في الطرار لانه سارق ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على
السارق من البيت على سبيل الخفية فيقطع كذا اطلقوا القطع هنا وفصلوا
في كتب الفروع فقالوا ان طر صرة خارجة من الكم لم يقطع وان طر صرة داخلة
فيه قطع وحل الرباط على العكس وفي الشرنبلالية على الدرر قال الكمال وعن
ابي يوسف رح انه يقطع الطرار على كل حال وهو قول الائمة الثلاثة وبما ذكرناه من
التفصيل بالظاهر انما يطلق في الاصول من ان الطرار يقطع انما يتاتى
على قول ابي يوسف رح ناقصا في النباش لعدم المحافظة بالموتى
فلا اي فلا يقطع لانه صار فيه شبهة والحدود تندرأ بالشبهات فالحاصل ان
لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش لكن خفاؤه في الطرار لمزية على ما هو

ظاهر في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشملها اللفظ ويثبت في حقه الحكم وفي النباش
لنقصان على ما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت الحكم في
حقه ولو الغير في بيت مقفل في الاصح كذا في الشرنبلالية وفيها ايضا وكذا
لو سرق من ذلك البيت مالا غير الكفن او من تابوت في القافلة وفيه الميت
لا يقطع ولو اعتاد لص ذلك للامام قطعه سياسة لا حدا كما في التبيين وفي الفتح
او به يجمع بين حديثي من نبش قطعناه ولا قطع على المختفي وهو النباش بلغة
المدينة وهو المقابل للنص الداخل في اشكاله المراد بالجمع ما فوق
الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اذا دخل في
اشكاله بمعنى اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه في نفسه لا بعارض
فكان خفاؤه فوق الخفي الذي بعارض لانه لا ينال الا بالطلب والتامل الى
ان يتبين المراد فعلا وفي الخفي فانه قد ينال بمجرد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى
عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت
بين امثاله ونظائره فلا يوقف عليه الا بالطلب لكان اختفى فيه ثم التامل
ليتميز عن امثاله واشباهه وفي التوضيح والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان
كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع
الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين والحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهو اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم
او لاستعارة بديعية نحو قوارير من فضة لان القارورة تكون من الزجاج
لا من الفضة فالمراد ان صفاها صفا الزجاج وبياضها بياض الفضة
بمعنى التامل في نظيره وقال ابن نجيم والضمائر في التقويم من ان حكم الخفي وجوب
الطلب بتامله في نفسه حتى يظهر وحكم المشكل وجوب الطلب بتامله في
نظيره من كلام العرب بما يحصل معناه والمراد بالتامل التكلف والاجتهاد

مبحث المجمل

فى الفكر لتميز المعنى عن امثاله اشتبه الله بمعنى من اين او كيف اى لا استعماله فيما قال الله تعالى انى لك هذا انى يحيى هذه الله فهو مشترك لفظى اعم منه لعدم التنافى اذ يجوز ان يسمى الشى باسمين مختلفين من جهتين قال فى التحرير ولا يبالى بصدقه على المشترك لفظا فى انث الملكى من ادعا التنافى بينهما ظهر المعنى كيف فيقتضى التخيير فى الاوصاف اى سواء كانت قائمة او نائمة او مقبلة او مدبرة بعد ان يكون المأتى واحدا بقرينة الحرث ثم فلا يكون بمعنى من اين لاقتضائها محل الاتيان فى الدبر وهو المقابل للخفى فما ازدحمت فيه المعانى حتى وقوله واشتبه المراد ثم فصل المخرج الخفى والمشكل دون المشترك خلو فالمأتى انث الملكى فانه اذا انسد فيه باب الترجيح يكون مجملا كما صرح به نفسه او لا ان يريد ما ليس كذلك مما يمكن ان يظهر بالتأمل بعض وجوهه فيكون نحاربها متساوية كانت كالمشترك كوصيته لمواليه حتى بطلت فيمن له الجهتان كما فى التحرير اى اذا مات قبل البيان فى ظاهر الرواية لبقاء الموصى له مجهولا كالهمام متكلم لو وضعه اى ذلك اللفظ لغير ما عرف مرادا منه عند اطلاقه بالنسبة الى الاصل وضعه وكغرابة اللفظ كالهلوع فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير ويكفى ان دعا ما معنيين اشارة الى قول المص فيما ان دحمت فيه المعانى بالجمع اتفاقى او اطلق الجمع على ما فوق الواحد فلا يرد المتشابه دفع لما اورده فى انث الملكى من ان التعريف غير مانع لصدقه على المتشابه ووجه الدفع ان رجا معرفة المراد منه منقطع كما يأتى ان احتيج اليهما كذا فى التنقيح اذ ليس كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج الى الطلب فالصلوة والزكوة بيانهما شاف فلم يحتج الى تأمل بعد وبيان الربا غير شاف صار به المجمل مؤولا وهو يحتاج الى الطلب والتأمل وكان على المص ان يقيده به او يمثل له كما مثل المؤول بالصلوة والزكوة ليندفع الابهام وينتظم الكلام = لكن ذكر المص فى شرحه والمحقق فى فتح القدير والكاكى فى جامع الاسرار انه يحتاج فى الصلوة والزكوة الى التأمل بعد الاستفسار الى ان يتبين المراد ببيان المجمل فاذا لحقه البيان وجب العمل به على

حسب

فيكون المتكلم

الامام

اثم

فيقدم والتأمل

حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولا وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل بعد ذلك كبيان الربا بالحديث الوارد فى الاشيا الستة فان الربا محلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبى صلى الله عليه وسلم بين الحكم فى الاشيا الستة من غير حصر لعدم كلمات الحصر وانعقد الاجماع ان الربا غير مقتصر عليها فصار مؤولا فيها وبقى فيما وراها غير معلوم كما قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراها بالتأمل فى هذا البيان صار مشكلا لا مجملا وبعد لا دراك بالتأمل والوقوف على المعنى المراد صار مؤولا فيه يجب العمل به بغالب الظن كذا قيل وهو المقابل للمحكم = فيعلم نحصنا دون الرسول عليه السلام كذا قاله فخر الاسلام وشمس الائمة وبان تمام الكلام عليه لا ابتلا فى الاخرة يعنى ان انتزال الثالث للابتلا كما يأتى وهو انما يكون فى الدنيا دون الاخرة لانه نصير معلوما وينكشف فى الاخرة كالمقطعات فى اوائل السور سميت بذلك لانها اسما الحروف يجب ان يقطع فى التكلم كل منها عن الاخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها حروف تطلق على الكلمة كذا فى التلويح فمن هنا اى لا نؤول وعلى هذا فيكون الوقف على قوله تعالى الا الله وفصلا ان ما ويكون الراسخون فى العلم غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا قال فى التوضيح وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا ايفهم من قوله تعالى امنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا او لم نعلمه ويؤيده قراءة ابن مسعود رضه ان تاويله الا عند الله فانه لا يمكن عطف والراسخون الموقوف عليه لانه مجرور لفظا ومحلا خلوفا لاكثر المتأخرين فانهم يحملون المقطعات على اسما السور ويجعلون الوجه مجازا عن الوضى واليد عن القدرة والنزول عن نزول الامر الى غير ذلك

فيعلم

فيعلم

ينكشف فى الاخرة

مبحث المتشابه

خلوفا للحنفية حيث قالوا لا يمكن دركه في الدنيا اصلا وقال في التعيين
والذي ذكره صاحب الكشف والتحقيق وغيره ان هذا مذهب عامة الصحابة
والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي والقاضي
ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتاخرين الا ان فخر الاسلام
وشمس الائمة استثنيا النبي صلى الله عليه وسلم فذكرا ان المتشابه وضح له دون
غيره اه لكن اورد عليه ان وجوب الوقوف على الا الله يقتضي ان لا يعلمه
الرسول عليه السلام كغيره من العباد وان كان الوقف على والراسخون في
العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه
ونقل بعده عن الكشف ما حاصله انه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد
نزول هذه الاية فلا يكون عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله
الا الله وتمامه فيه فتامل   وفي التنقيح ثم جواب عما اورد ان الراسخين
اذا لم يعلموا تأويله يكون الخطاب خطابا بما لا يفهم وهو وان جاز عقلا فهو
بعيد جدا وحاصل الجواب ان فائدة الخطاب به الابتلاء   من له ضرب
جهل انما قال كذلك لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا   بالامعان
في السير اي في طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم   ابتلى
الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه فانه لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن
له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به فالراسخ بالعلم نوع من
الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع اخر كما ان رياضة البليد تكون بالعدو
ورياضة الجواد بامساك العنان والمنع عن السير   وهذا اعظمهما بلوى واعمهما
جدوى كذا في غالب النسخ بضمير التثنية في الموضعين وهو الموافق لعبارة التنقيح
وفي بعضها بدونه اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى لان البلوى
في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمهما جدوى اي نفعا
لانه اشق فثوابه اكثر والله تعالى اعلم   وهو القسم الاول من التقسيم الثالث
وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى   كالجنس تقدم الكلام على نظيره
في اول بحث الخاص فلا تغفل   اريد به ما وضع له اي اراد المستعمل لذلك

اللفظ

بحث الحقيقة

لان المراد

الرسول عليه السلام

وفي التوضيح والاكثر على امكان دركه خلافا
للحنفية وفي التنقيح فكما ابتلى من له ضرب من جهل
بالامعان في السير ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف
وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى

واما الحقيقة فاسم لكل لفظ
اريد به ما اي استعمل فيما وضع له

اللفظ به ما اي معنى وضع ذلك اللفظ له فخرج قوله اريد هنا وكذلك في تعريف
المجاز اشارة الى اشتراط الاستعمال اللازم للارادة وان المعتبر انما هو الارادة
لا مجرد الاستعمال العاري عنها فقبل الارادة والاستعمال لا يوصف اللفظ
بحقيقة ولا مجاز وهذا ما حققه في التلويح حيث قال والتحقيق ان معنى استعمال
اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه او ارادته منه لمجرد الذكر
لا يكون استعمالا اه وبهذا التقرير علمت ان في كلام المص غنية عن قول الش
استعمل بالارادة ليس الا الارادة المتكلم على انه يلزم عليه تكرارها في قول الش
فما اداه في الموضعين واقعة على المعنى وان اراد تفسير الارادة في كلام المص
بالاستعمال لا زيادة قيد اخر فبعد كون الواجب الاتيان باي التفسيرية =
لا حاجة اليه على ما قررناه بل يوهم خلاف المقصود فافهم والمراد بوضع اللفظ
تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا
في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة كالاسد للحيوان المفترس
فوضع لغوي والا فان كان من الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة فوضع
شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم
كالرفع للحركة المخصوصة عند النحاة فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا
والا كالدابة لذوات الاربع فانها في اللغة لما يدب على الارض فوضع عرفي
عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة
هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة
خرج المهمل لانه لا معنى له فلا وضع فلا ارادة وقوله وما وضع
ولم يستعمل لانه لم يرد وقوله والغلط يخرج بقوله وضع او بقوله اريد
كما يظهر مما سنذكره في بحث المجاز من بيان المراد بالغلط وقوله والمجاز
لانه لم يوضع له   مشترك على ذات الشيء اي مشترك يطلق على ذات الشيء
و   اسم للذات لغة الذي في ابن نجيم عن الكشف اسم للثابت وقد وجد
كذلك مصلحا في بعض نسخ الش وهذا بناء على انها فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء
يحق اذا ثبت ويحتمل ان يكون بمعنى مفعلة اي الكلمة المثبتة من حققت الشيء

خرج المهمل وما وضع ولم يستعمل والغلط والمجاز
لفظ الحقيقة مشترك يطلق على ذات الشيء وعلى
اللفظ المستعمل فيما وضع له باطلاق الحقيقة
على اللفظ المذكور حقيقة عرفية لغوية
وهو الاصح للذات لغة كذا في الكشف والحقيقة
الموضع واطلاق بعض الناس الحقيقة
والمجاز على المعنى انما هو مجاز او من خطأ العلماء

محققا احقه اذا ثبته والتا على الاول للتانيث وعلى الثانى للنقل من الوصفيه
الى الاسمية الصرفة وقيل للتانيث ايضا ولا يخفى ما فيه وتعقبه فى التلويح
بحث قال ثم اطلاق الحقيقة على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى او استعما
فيه شايع كثير فى عبارة العلما مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون
مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص اه واجاب السيد قدس سره
بان المص اراد ان من يطلق الحقيقة على المعنى اذا اطلق بعد ملاحظة الملابسة
التى بين اللفظ والمعنى مجاز والا فخطأ صريح لا يليق من الخواص فح يكون حمله على
خطأ الخواص من خطأ العوام خاص فى المامور به وهو الركوع والمنهى عنه
وهو الركوع والمنهى عنه وهو الزنا عام فى المامور والمنهى وهو الواو من
اركعوا ولا تقربوا لانها للعموم وهو القسم الثانى من اقسام اللفظ
باعتبار استعماله فى المعنى كاستعماله الارض فى السما غلطا اى خطأ فى اللغة
صادرا عن قصد بان ظن المناسبة بينهما فاستعمل احدهما مكان الاخر وعلى
هذا فيصح خروجه بالقيد المذكور واما لو اريد بالغلط السهو وسبق اللسان
كما هو المتبادر منه فيخرج بقوله اريد به لانه حينئذ لم يرد كذا ذكره بعض المحققين
فى حواشى المطول ومثله فى شرح التحرير ويخرج العلم المنقول ثم المنقول
ما غلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
الموضوع له وينسب الى الناقل لا الى وصف المنقولية انما حصل من جهته
فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى وفيه تفصيل يطلب من التلويح وخرج
ايضا المرتجل وهو ما استعمل فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة لان
هذا الاستعمال وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فى ما وضع له فيكون حقيقة
وتمامه فى المراة ولم يذكر انه خروج الحقيقة لظهوره واختلف فى الهزل فقيل
لم يدخل لانه لم يرد به شى وعليه الهندى وقيل بل دخل لانه اريد به غير
ما وضع له ويخرج بقيد العلاقة المعبر عنها بالمناسبة فى تعريف المجاز وهو
الظ والاوفق بتعريف الهزل لانى وهو ان يراد بالشى ما لم يوضع له ولا استعمل
له اللفظ استعارة وهذا مبنى على ان الجنس ما اريد لا لفظ ما والا فهو لم

فقطعا

والمجاز

بحث المجاز

قطعا ولكن هذا هو الظاهر واعلم ان لفظ المجاز يقول بالاشتراك على ما نحن
بصدده مما هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى وعلى المجاز الذى هو صفة
الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه والتعريف للاول فلذا ذكر فى
التحرير ان كلا من مجاز الحذف والزيادة حقيقة اما الاول فلانه المذكور كالقرية
باعتبار تغير اعرابه واما الثانى فلوضعه لمعنى التاكيد فلا يرد ان تعريف المجاز
غير جامع ولم يذكر فى التعريف القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى كما
ذكرها علما البيان لاخراج الكناية لان الكناية فى اصطلاح الاصوليين
من اقسام المجاز لانها عندهم ان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز كما فى
التلويح فلا يصح اخراجها ويحكم وجود ما استعير اعلم ان الاصوليين
يطلقون الاستعارة على كل مجاز بخلاف البيانيين فان المجاز عندهم ينقسم
الى الاستعارة والمرسل فلا تغفل عن مخالفة الاصطلاحين وسينبه
على ذلك ثم لا خلاف ثم قال فى التلويح المجاز المقترن بشى من ادلة العموم
كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع
المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد
الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى
لما سبق من ان الصيغ للعموم لو ما فات لكن لم ادر فى اى موضع من ذلك فى
كلام الش ثم اشرنا اليه فى اول بحث العام فلا تغفل لانه ضرورى اى
ثابت على خلاف الاصل للحاجة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
فاذا كان مقترنا باداة عموم يندفع بارادة بعض الافراد فلا يراد جميعها
لا بقرينة كالاستثنا فى قولهم ما جانى الاسود الرماة الا زيد والاصح
فى المذهب اى فى مذهبنا الشافعى رح القول بعمومه كذا هنا قال ابن نجيم
المص هذا القول للشافعى وفى بعض كتب الحنفية نسب الى بعض اصحابه ونسبه
ابن السبكى الى بعض الحنفية وضعفه وصحح القول بعمومه اه وفى التلويح ان
القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية اه ويدل عليه ارادة
الشافعى من الصاع جميع المطعومات لا بعضها واما تخصيصه بالمطعومات

هذا تم

فبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز
فكذا المجاز يعني ليس له دخل في العموم بنفسه وانما يثبت العموم بادلته
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر في كتاب الله تعالى هذا مبني على ان المراد
بكونه ضروريا من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد معنا سواه
اي هو باطل لوقوعه في كلام المنزه عن الضرورة ولان المتكلم يجوز ان
يعدل الى المجاز لاغراض موجبة لزيادة البلاغة في الكلام من لطائف اعتبارات
ومحاسن الاستعارات وان اريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى
انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لئلا يلزم الغا
الكلام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ
فعند الضرورة يحمل على ما احتمله اللفظ خاصا كان او عاما وتمامه في
التلويح   والله منزه عن الضرورة لانها من امارات العجز تعالى عن
ذلك علوا كبيرا في بعض النسخ والله تعالى منزه عن ذلك ضرورة   لان
حقيقة الصاع غير مرادة اجماعا لان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز
بالاجماع فالمراد مكيل الصاع بمكيل الصاعين فيجري الربا في نحو الجص مما
ليس بمطعوم ويفيد مناط الربا كما في التحرير لان الحكم علق بالمكيل فيفيد
عليته هذا الاشتقاق   ومن علامات الحقيقة فيه تغيير المتن ولو قال
والحقيقة من علاماتها ان لا تسقط لم يسلم من ذلك على ان ابن نجيم استظهر
انه بيان لحكمها لا لعلاماتها   فالاب لا ينفى عن الوالد اي لفظ الاب
لا ينفى عن الوالد فلا يقال لوالد زيد انه ليس بابيه بخلاف الجد فيصح نفي الاب
عنه على سبيل الحقيقة لان تسميته ابا مجاز   فيحنث في المنعقدة اي اليمين
المنعقدة وهي الحلف على الآتي ولفظة في بمعنى الباء   حتى يكفر في الغموس
ايضا وهي الحلف على امر ماض او حال يتعمد الكذب فيه   لقربه الى الحقيقة
بدرجة اي انه لم يقل انه حقيقة كما هو ظاهر المتن والمراد انه حقيقة شرعية
لا لغوية او انه لما كان اقرب الى الحقيقة سماه حقيقة اذ الشيء اذا قرب من
شيء ربما اخذ حكمه   ثم استغني لعزم القلب لانه سبب هذا الربط

استدل

استدل بالآية على صيغة المبني للمجهول اي استدل فقهاؤنا قال ابن نجيم وهذا اي حمل
النكاح في الآية على الوطء طريقة البعض وعامة المشايخ والمفسرين ان المراد به
في الآية العقد ثم قال وعلى هذا الحرمة مرتبة اي للاب بدليل آخر   اي بارادة
المجاز مع الحقيقة في مقام النفي اي على قول من قال بجوازه قال ابن ملك في غير
هذا المحل واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية اه قلت
وعليه مشى الزيلعي في التبيين وقال كما يجوز في المشترك ان يعم جميع معانيه
في النفي وقدمناه عن التحرير في المشترك   اي مقصودين بالحكم اي في حالة
واحدة بان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
بان يكون كل منهما متعلق الحكم واحترز به عن الجمع بينهما في احتمال اللفظ اياهما
بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن الجمع بينهما من حيث التناول
الظاهري بينهما من غير ان يراد كما سيأتي في مسئلة الاستيمان وعن الجمع بينهما
بعموم المجاز كما يأتي وينبه عليه الش   باللفظ واحد اطلقه فشمل المفرد
وغيره وخصصه في التحرير بالمفرد وصحح جوازه في غيره عقلا ولغة قال
لتضمنه المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد ثبت القلم لاحد اللسانين والخال لاحد الابوين
قال ابن نجيم ورده في التقرير بان الجمع اي المقابل للمفرد يفيد جميع ما اقتضاه
المفرد فان كان متناولا لمعنييه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد
المعنيين كان الجمع كذلك اه وسيأتي الاشارة الى رده ايضا في كلام الشارح
نقله عن الظهيريه   قلنا اللفظ للمعنى كالثوب للشخص ثم اختلف في سبب
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فقيل يمتنع لغة لا عقلا وهو اختيار المحققين
وقيل يمتنع عقلا ايضا واختاره المص واستدل في التحرير للاول على صحته عقلا
ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اي المجازي اذ ما حاصله نصب ما يوجب
الانتقال من لفظ بوضع وقرينة قال فقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا
وعارية تهافت اذ ذاك في الظرف الحقيقي اي فلا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ
وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وعلى عدم صحته لغة بان يتبادر الوضعي فقط
ينفي غير الحقيقي حقيقة اي لان التبادر من امارات الحقيقة ولا سيما مع العلم

بصحة ارادة
متعدد به قطعا
وكون اللفظ بعضا
لا يمنع عقلا

بوضع اللفظ له ولكون الاصل عدم الاشتراك فيكون فيهما مجازا فقط
باعتباره اى فيكون استعمال الواو فى ادم وحوى عليهما السلام باعتبار التغليب
مجازا فقط لا مجازا وحقيقة وفيه بحث لان المغلب معنى حقيقى للفظ والمغلب
عليه معنى مجازى وتمامه فى حواشى الفنارى فى بحث الحروف لانه لا نزاع
لم كما انه لا نزاع فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وكما انه لا نزاع ايضا فى الامتناع فيما
لا يمكن الجمع كافعل امرا و تهديدا وكما انه لا نزاع ايضا على قول المحققين فى
امتناع تعميم المعانى المجازية كلا اشترى لشراء الوكيل والسوم كما فى التحرير وانما
محل النزاع ما مر فى المراة والحق انه فرع عن استعمال المشترك فى معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى رح ومن لا فلا اه ويؤيده
ما تقدم من ان صاحبى المبسوط والهداية جوزاه فى مقام النفى كما جوز الجمع
بين معنيى المشترك فيه ايضا كما سيجىء قريبا اى فى مسئلة ما اذا حلف
لا يضع قدمه فى دار فلان حتى ان الوصية للموالى اى وصية من لا ولاء
عليه اذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطلة كما قدمناه عن التحرير فى
بحث المجمل وصورة المسئلة ان يكون له عبيد اعتقهم وهم اعتقوا غيرهم فعتقاؤه
مواليه وعتقاؤهم موالى مواليه يختص النصف اى ثابتا فى الورثة كما فى
التحرير لانه لما تعينت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع
فى الوصية كما فى الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة
لا لمعتقاء العتيق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما يكون النصف
لموالى الموالى عملا بعموم المجاز كما فى التحرير لانه لمعتقه حقيقة تعليل لقول
للفعام المتن لا يتناول والضمير لانه للموالى وهذا الحكم عند وجود النوعين اما
اذا لم يكن له الا موالى الموالى فالوصية لهم اتفاقا لتعين المجاز كما فى التحرير وابنا
الموالى كابائهم عند عدمهم كما فى ابن نجيم ولموالى الموالى مجاز لعدم مباشرته
اعتاقهم ولكنه صار سببا له بان اعتق الاول حتى قدر على اعتاق الثانى

ولا يلحق غير الخمر بالخمر اى فى ايجاب الحد اما الحرمة فثابتة فى الاشربة
المحرمة كما علم فى الفقه كذا فى ابن نجيم حتى حد فى القليل من بقية الاشربة كالمنصف
والمثلث واما عندنا فلا يحد الا بالسكر منها وثبوته بالاجماع لا بالالحاق
اللى بالكسر والمد مقابل النضيج وهذا عند الامام وعندهما يدخلون
عملام بعموم المجاز لان الحقيقة لم تعليل للمسائل الاربع وقوله والمجاز بالنصب
عطف على الحقيقة حتى احلوا الى بيان لدعوى الاجماع على ارادة الجماع بالمس
لان المستدل لهما على النقض بالمس باليد استدل لهما على جواز التيمم للجنب
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه ثبت امتناعه وما قيل الى وارد على
المسئلة الاولى والثالثة وتقريره لو قال الكفار امنونا على ابنائنا او اولادنا
او موالينا فان ابنا ابنائهم وموالى مواليهم يدخلون فى رواية الاستحسان
لان ظاهر الاسم صار شبهة لم لان اسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل
بنى ادم وبنى هاشم فيجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما
هو تابع فى الخلقة لما سيأتى كذا فى التلويح وغيره هذا بالنسبة الى الابناء واما
بالنسبة الى موالى الموالى فلينظر ما وجه تناول ظاهر الاسم له حتى صار شبهة
ولعله لان المقام مقام ارادة العموم لان الامان لحقن الدم فيراد موالى الموالى
بطريق عموم المجاز فتأمل والامان يثبت بادنى شبهة ولهذا يثبت بمجرد
صورة المسالمة بان اشار مسلم الى الكافر بالنزول من حصن او قال انزل ان كنت
رجلا او تريد القتال او ترى ما افعل بك وظن الكافر منه الامان ثبت الامان
بخلاف الوصية فانها لا تتعلق بصورة الاسم والشبهة كذا فى التحرير ثم اشار
الى ما يرد على الجواب يعنى الى الجواب ما يرد على الجواب معتبر بطريق
التبعية اى فى كل ما هو صالح لها كالابناء وموالى الموالى مطلقا اى سواء كان
صالحا لها او لا كالاجداد والجدات فلو يكونون تبعا لان الاصالة فى
الخلق تمنع التبعية فى الدخول فى اللفظ قالوا لان التبعية فى الدخول باعتبار
تناول صورة الاسم دليل ضعيف فى نفسه فاذا عارضه كونهم اصولا لهم
فى الخلقة سقط العمل به وتعقب هذا الجواب فى التحرير بانه يخالف قولهم

للأم الأصل لغة وقول بعضهم البنات الفروع لغة وتمامه فيه وقال أيضا
اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار في الأبناء فيصرف عن الاقتصار في الآباء كما
في الأبناء بعموم المجاز في الأصول أي بجعل الآباء مجازا عن الأصول كما أن لفظ
الأبناء مجاز في الفروع ان لم يكن حقيقة فيدخل الأجداد والجدات وما فيه
الأصالة المطلقة أمر ممنوع أي لعدم اقتضا عقل أو نقل ذلك وحاصله التسوية
بين الفروع والأصول في الدخول لكن لا بطريق التبعية بل لأن الابن مجاز
عن الفروع والأب والأم مجاز عن الأصل ودليل المجاز الاحتياط في حق الدم
ثم قال بانيا على ما نقلناه عنه سابقا هذا والحق ان هذا من مواضع جواز الجمع
لأن الآباء والأبناء جمع يجوز فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لأنه في غير المفرد اه
ومقتضاه التساوي بين الفروع والأصول في الدخول وعلمت ما فيه مما مر
عن التقرير   وأما حرمة نكاح الجدات ومثلها بنات الأولاد كما ذكره
الزيلعي   فثبوتها بالاجماع لا بالكتاب أي لا بان لفظ الأمهات بنتا وقعا
كذا في التلويح قال المحقق الفناري قيل هذا غير مرضي لأن حرمة نكاح الأم إذ ثبت
بعلية الأصلية فحرمة ما هو أصل الأصل ثابتة بطريق الأولى فهي ثابتة بالنص
المحرم لنكاح الأم دلالة وليس هذا كمسألة الأمان فان الشفقة الداعية الى الأمان
بالنسبة الى الأم أكثر منها بالنسبة الى الجدة فلم تتناولها الدلالة اه وعلله الزيلعي
بأن الله تعالى حرم العمات والخالات وهن أولاد الجدات فهن أقرب من أولاد
وكذا حرم بنات الأخ فبنات الأولاد أقرب منهن فكن أولى بالتحريم والجواب
أيضا بما قدمناه عن التقرير من أن الأم هي الأصل لغة والبنت هي الفرع
وانما يقع على الملك والاجارة الخ اشارة الى دفع ما أورد على الأصل المذكور
بأنه لو حلف لا يدخل دار فلان حقه أن لا يحنث بدخول داره بالاجارة
لأن الحقيقة داره المملوكة مع قولكم بالحنث مطلقا وكذا لا يضع قدمه حقه
أن لا يحنث منتعلا لأن حقيقته في الحافي مع قولكم بالحنث كيف ما دخل فيلزم
الجمع   في الثاني وهو الحلف على عدم وضع القدم مجازا الخ اعلم أن قوله
لا يضع قدمه له حقيقة لغوية وهي وضعه دخل أو لا وهي مهجورة فلا يحنث
بها

بها وله حقيقة عرفية وهي الدخول ماشيا وهي غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث
بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول حافيا لم يحنث منتعلا وله مجاز وهو الدخول من
باب ذكر السبب وارادة المسبب فيحنث كيف دخل باعتبار عمومه ماشيا أو راكبا
حافيا أو منتعلا عند عدم النية   وفي الأول باعتبار نسبة السكنى فيه تغيير
اعراب المتن ومعناه اذ قول المص ونسبة السكنى معطوف على الدخول الواقع خبرا
عن الضمير المنفصل العائد الى عموم المجاز وكلام الش يوهم أنه ليس منه لتخصيصه
الثاني باعتبار عموم المجاز وجعله الأول مقابلا به فظاهره أن نسبة السكنى
ليست من عموم المجاز وليس كذلك بل الجواب مبني على أن المراد بدار فلان كونها
منسوبة اليه نسبة السكنى من باب عموم المجاز فيشمل ما لو كانت ملكا له أو باجارة
ولو أخر قوله في الثاني وذكره بين الضمير المبتدا وخبره وأسقط قوله باعتبار
لما كان عليه غبار ثم أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة
بأن تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون
ملكا لفلان وهو لا يكون ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها أو لا لقيام
دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر
شمس الأئمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل
غيره كذا في التلويح   اذ الدار لا تعادى تعليل للحمل المذكور بدلالة العادة
وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها وذلك أعم من كونه
السكنى بملك أو إجارة   وانما يحنث اذا قدم ليلا الخ اشارة الى الجواب عما
أورده أيضا من أن هذه المسألة لزم فيها الجمع الممتنع فان اليوم حقيقة في بياض
النهار ومجاز في الليل   لأن المراد باليوم الوقت كما في قوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره   وضابطه أي ضابط هذا الكلام بما يعرف به في كل موضع أن
المراد به حقيقته أو مجازه وذلك أن المظروف متى كان غير ممتد كالعتق والقدوم
في قدمت يوم كذا يكون قرينة المجاز بمعنى الوقت ومثلها قرينة فيه على المجاز بأن كان
ممتدا كركبت يوم كذا فهو حقيقة وبهذا التقرير ظهر أن لا اشعار باحتياج الحقيقة
الى القرينة فافهم   والمراد بالممتد ما يصح تقديره بمدة الخ مثل لبست الثوب

بيومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت بيومين و دخلت يوما فانه لا يصح
وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد هو الفعل الذى تعلق به اليوم و
حيث عبر بالمظروف فاذا قال انت طالق يوم الىس نوى كان المراد منه مطلق
الوقت لان الطلاق مما لا يمتد وان كان اللبس ممتدا لان المعتبر هو الفعل الذ
تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه واذا قال امرك بيدك يوم يقدم زيد
كان المراد منه بياض النهار حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لانه مما يمتد
اذ يصح فيه ضرب المدة يقال جعلت امرك بيدك شهرا والمراد من التعلق
بالظرف التعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر وايضا المراد ما كانت ظرفيته العا
قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقصورة على المعنى فلا يرد ان اليوم
كما انه ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتداده
بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الان عند عدم امتداد المضاف اليه
هذا واعلم ان هذا انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع و لا يمتنع مخالفته
بمعونة القراين مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو فان الفعل فيه ممتد مع كون اليوم
لمطلق الوقت و بالعكس مثل استحر يوم تنكسف الشمس لان المجاز خير
من الاشتراك قال في المرآة اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا
نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطى مجاز في العقد وانه مشترك بينهما
فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفا القرينة بخلاف المجاز اذ
يحمل مع القرينة عليه و بدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك
بالاستقراء فالالحاق الفرد بالاعم الاغلب وانما ان يد النذر واليمين
لزوم
او اشارة الى الجواب عما اورد ايضا من الجمع الممتنع في هذه المسئلة فانه للنذر
حقيقة واليمين مجاز او قد جمع بينهما بالنية فلا يراد على قولهما فان ابا يوسف
لا يجعله لهما فلا ايراد على قوله و فائدته لزوم القضاء والكفارة ان لم يصم كما ذكر
الشارح وقد اجيب عنه بما ذكره المص على ما ياتى بيانه و باجوبة اخر كلها محذوفة
تطلب من المطولات و بذلك يترجح قول ابى يوسف كما في ابن نجيم وفي التلويح والمسئلة
على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين

او بدونه

او بدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين معا فالثلثة
الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار
بقوله و نوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات
فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين
النذر حقيقة لانه المفهوم لغة وعرفا لتوقفه على النية علة لكونه
مجازا لا الجمع بينهما مرتبط بقول المص وانما اريد يمين بموجبه لاختلاف
في معنى الموجب ههنا فقيل اللازم الناشئ لان النذر ايجاب المباح الذى هو
صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك
الصوم وتحريم المباح يمين للاية فعلى هذا الموجب نفس اليمين والباقى موجبه
زائدة وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت به
لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك اذ لا نذر في الواجب
فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه وحاصل الجواب ان الصيغة حقيقة
في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق من ان معنى
الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لكون اللفظ
حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع
له كذا في التلويح وانظر حواشى الفنارى والذى يفهم من كلام الش ان مراده
الاول لكن كان المناسب له ان يقول لان على الايجاب وتحريم المباح يصلح
يمينا يعنى ان على لايجاب المباح وهو يوجب تحريم ضده وتحريم المباح
يصلح يمينا فيوافق ما ذكروه من ان كونه يمينا ههنا باعتبار كونه تحريما للمباح
لا باعتبار كونه ايجابا له فتامل ثم تعبيره بقوله يصلح اشارة الى دفع ما قيل
لو كان ثابتا بموجبه لما توقف على النية وحاصل الجواب ان المراد ان ايجاب
المباح يصلح ان يكون يمينا لا انه يمين البتة فلا يعتبر ما لم توجد النية
و قد حصره العلما بالاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اول ذكر ان بعضه
وعشرين و سقط من كلامه الاخر كما هو ساقط من كلام ابن نجيم منها
اطلاق اسم السبب على المسبب رعينا الغيث اى النبات الذى سببه الغيث

ومثال عكسه قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي سمى الخمر اثما لانه سبب عنه ومثال
اطلاق اسم الكل على البعض قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اى انامله
ومثال عكسه فتحرير رقبة اطلقت على الذات ومثال اطلاق اسم الملزوم على
اللازم قولهم نطقت الحال بكذا اى دلت ومثال عكسه قوله

قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم   دون النساء ولو باتت باطهار

اى اعتزلوا عن النساء ومثال اطلاق اسم المطلق على المقيد قوله تعالى او لامستم
النساء ومثال عكسه قولهم رايت مشفر زيد اذ المشفر شفة البعير ومثال اطلاق
اسم العام على الخاص قوله تعالى الذين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود الاشجعي
ومثال عكسه ولا تقل لهما اف المراد مطلق الاذى ومثال اطلاق اسم الحال
على المحل قوله تعالى ففي رحمة الله هم فيها خالدون اى في جنته ومثال عكسه
اطلاق الغائط على العذرة ومثال حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
قوله تعالى واسال القرية اى اهلها زاد ابن نجيم حذفه بدون اقامة كقوله

اكل امرأ تحسبين امرأ   ونار توقد بالليل نارا

ومثال عكسه قوله   انا ابن جلا وطلاع الثنايا   اى ابن رجل جلا اى
كشف الامور ومثال تسمية الشيء باسم مجاوره سال الوادي اى الماء المجاور
له ومثال تسميته بما يؤول اليه قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اى عصيرا
يؤل الى كونه خمرا ومثال تسميته بما كان عليه قوله تعالى واتوا اليتامى
اموالهم ومثال اطلاق اسم آلة الشيء عليه ضربت عصا اى ضربا بعصا
ومثال اطلاق الشيء على بدله قولهم فلان اكل الدم اى الدية ومثال النكرة
في الاثبات للعموم علمت نفس اى كل نفس ومثال اطلاق المعرف باللام وارادة
واحد منكر قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا اى بابا من ابوابها ومثال اطلاق
اسم احد الضدين على الآخر قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اى انذرهم ومثال
الحذف قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه ومثال الزيادة قوله تعالى
ليس كمثله شيء والنوع الخامس والعشرون الذي تركه اطلاق احد المتشابهين
على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق

اى المكان المطمئن من الارض

اسم الاسد على زيد لتشابههما بالشجاعة   وضبط ذلك التمرتاشي بالحصر
في شيئين لو وهذا اضبط مما ذكروا فان كل موجود من المحدثات انما هو بالصورة
والمعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث   صورة اى بان يكون
بينهما جهة اختصاص فلا يجوز استعارة السما للارض او بالعكس مع انهما
يشتركان في الحدوث والوجود والجسمية وغيرها   اى وصفا خاصا لازما
مشهورا لتقرير المعنى فلا يصح تسمية الانسان اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص
وكذا باعتبار البخر لعدم الشهرة وان كان من لوازم الاسد فقوله لا زما صفة
كاشفة   كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء لف ونشر غير مرتب
في الشرعيات اى وطريقهما في الشرعيات فافاد انه كما يجوز المجاز في الاسما
اللغوية اذا وجدت العلاقات يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معنيهما
نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة
ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب
اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء كذا في التلويح   نظير الصورة
اى نظير الاتصال الصوري في المحسوس لا المعنوي لانه لا مشابهة بين السبب
والمسبب والعلة والمعلول في المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى
المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد
في المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة كما بين المطر والسما
فيجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة لان المشروع ليس
بصورة   معنوي لا فيه كيف شرع كيف في محل نصب على الحال من نائب فاعل
شرع قدم عليه لصدارته وجملة كيف شرع حالية ايضا على تقدير القول وظاهر
كلام الشارح حيث قال اى لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع ان ذا الحال محذوف
وهو فاعل المصدر الذي هو الاتصال لا المعنى المذكور والظاهر ان هذا
مراد ابن ملك وابن نجيم من قولهما كيف شرع في محل نصب على الحال متعلق
بمحذوف اه او المراد بالمحذوف القول المقدر والتعلق على كل معنوي فقط
ما في العزمية   نظير المعنى مرفوع خبر الاتصال الثاني اى الاتصال المذكور

واسم الشيء على بدله والنكرة في الاثبات للعموم والمعرف باللام وارادة واحد منكر وكذا اسم احد الضدين على الآخر والحذف والزيادة [illegible]

عقد مشروع م

في الشرعيات نظير الاتصال المعنوي في المحسوس فيستعار احدهما للاخر كما اذا وهب لعقبي شيئا او تصدق على غني و يتفرع عليه ما ذكره الش وعدم منع الشيوع في الاول لا الثاني وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم و الملزوم اصل و اللازم فرع فاذا كانت الاصلية و الفرعية من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها و ذلك كالبيع فانه علة الملك في الخارج و الملك علة له في الذهن فيصح اطلاق اسم السبب على المسبب و عكسه بخلاف ما اذا كان سببا محضا فانه لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب و لهذا قال في النوع الاول وانه الاستعارة من الطرفين و في الثاني فيصح استعارة السبب الحكم دون عكسه حتى اذا قال ان اشتريت عبدا الخ فرض المسألة في المنكر لانه لو عرفه في الفصلين يعتق النصف فيهما لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين و لا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران و يعتبر في غير المعينة فاشترى نصف عبد الخ حمل الش على المتفرق لكونه المذكور في اكثر الكتب وليس بلازم لصحة تصويرها في المتن فيهما بما اذا اشترى بشرط الخيار له فانه يصدق ديانة في الاولى و لا يصدق قضاء لما فيه من التخفيف عليه فانه لولا نيته لوقع العتق بالشرا و سقط الخيار و في الثانية ديانة و قضاء فانه بنيته شدد على نفسه و يصح تصويرها ايضا بما اذا نوى بالشرا الملك فملكه لهبة او نوى بالشرا فوهب له ذكره ابن نجيم شرا صحيحا انما يظهر فائدة التقييد به اذا لم ينو بالشرا الملك لو كان فاسدا لا يعتق لان شرط الحنث و هو الشرا يوجد فيه قبل القبض و لا ملك له قبله فينحل اليمين و لا يقع الجزا لعدم المحل اما اذا نوى الملك فلا يوجد الشرط الا بالقبض عتق هذا النصف صوابه لم يعتق لعدم تحقق الشرط و هو ملك العبد فانه بعد اشترا النصف الاخر لا يوصف بملك العبد حقيقة و اما اذا لم ينو به الملك فيعتق لانه بعد شرا النصف الاخر يوصف بشرا العبد عرفا و بيان الفرق بينهما في التوضيح لا يعتق صوابه عتق و قوله مالم يجتمع الكل في ملكه مبني عليه و الصواب ذكره

في

فيستعار احدهما للاخر ... على نوعين احدهما اتصال ... العلة ... من الطرفين وذلك ... نصف عبد ... فباعه ثم اشترى ... عتق هذا النصف ... الباقي ... ما لم يجتمع الكل في ملكه

في الصورة الاولى و كان الذي ازهم الش قول ابن ملك و بيانه مبني على عرف الحكم المسلمين و هو ان نصف العبد يعتق في صورة الشرا الصحيح و في صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه اه و مراده بيان الحكم بدون نية احدهما بالاخر و الا فالحكم على العكس فتنبه و انما يصدق فيهما ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه و لا يلتفت الى ما نوى ان كان فيه تخفيف لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز كما في التلويح لان فيه تشديدا و ذلك لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت و يعتق في قوله ان اشتريت فاذا قال عنيت بالملك الشرا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة و قضاء لانه قد عنى ما هو اغلظ عليه بخلاف ان اشتريت ان قال عنيت بالشرا الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا كما ذكره في التوضيح وفيه اي في الثاني من نوعي الاول اي ما هو نظير الصورة المفضي الى الحكم اي و لا يكون الحكم مضافا اليه و لا علته فالمراد السبب المحض كما في التنقيح فخرج السبب في معنى العلة و هو ما يكون علة الحكم مضافا اليه كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة و هو اي ملك المتعة مضاف الى السبب و هو عقد البيع كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فان زوال ملك المتعة مسبب عن زوال ملك الرقبة فهو لف و نشر غير مرتب بالفاظ زوال ملك الرقبة تقديره للمضاف اعني قوله الفاظ مشعر بان المراد بالسبب اعم من ان يكون محضا او في معنى العلة و هو متابع لابن ملك و نظر فيه ابن نجيم فيكون ازالة ملك الرقبة علة و السبب هو الفاظ تلك الازالة و هو خلاف الظ من كلام المص وكذا صاحب التنقيح فان المفهوم منه ان المسبب هو زوال ملك المتعة و السبب هو زوال ملك الرقبة و بواسطة ما بينهما من الاتصال يطلق اسم الموضوع الثاني على الاول و هو الظ فتكون هذه الازالة سببا قريبا و الفاظها سببا بعيدا كاستعارة الفاظ العتق للطلاق من اطلاق اسم السبب و هو العتق على المسبب و هو زوال ملك المتعة فيقع الطلاق به لكن بشرط النية

و انما يصدق فيهما ديانة لان استعمال العلة للحكم ... و لا قضاء لان فيه تخفيفا ... الى المفضي الى الحكم ... بالفاظ ... اتصال زوال ملك الرقبة ... زوال ملك المتعة بواسطة زواله

ملك الرقبة و في هذا النوع انما يجوز الاستعارة من احد الطرفين و هو استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق

لان الحمل غير متعين للمجاز بل هو محتمل الحقيقة الوصف بالحرية   ودون عكسه
وهو استعارة الحكم للسبب بان يذكر المسبب و يراد السبب فلا يثبت العتق
عندنا بلفظ الطلاق   لاستغنا السبب عن الحكم اى لان شرط جواز الاستعارة
الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا
الى السبب فاما السبب فليس بمفتقر الى الحكم بل هو مستغن عنه فى ذاته لقيامه
بنفسه وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له و ثبوت المسبب به انما هو من
الامور الاتفاقية و لذا لمجاز تخلفه كما ذكر   فصل بمشقة يفهم منه ان مراد
المص بالمتعذرة المتعسرة بدليل مثاله و لو مراده اى لا يتوصل اليها اصلا كما اشار
الى ان المراد بالمتعذرة ما يعم المتعسرة لكان اولى و عليه فيكون المص اظهر مثال
ما خفي واخفى مثال ما ظهر وعبارة التحرير احسن حيث قال يلزم المجاز لتعذر
الحقيقى او لتعسره او لهجره ومثل للمتعذرة بما اذا حلف لا يأكل من هذا القدر
ولا نية له فانه يمينه لما يحله   او مهجورة هي ما يتيسر اليه الوصول لكن الناس
تركوه   مثال المتعذرة اى بالمعنى الذى ذكره   والمجاز ان لا يأكل ثمرها
اى تنصرف الى ما تخرج ماكول بلا كبير صنع فلا يحنث بالناطف والنبيذ
ولو لم تخرج ماكول فثمنها كما فى التحرير   والمهجورة شرعا كالمهجورة عادة
لان ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهي عنه شرعا لدينه و عقله
فيصار الى المجاز لخامسه هذا الفعل قطع ارتباط المتن و قوله وهو الجواب
غير اعرابه ولو حذف فيصار و قال الى الجواب وهو المجاز لسلم وهو من
اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سببه او المقيد على المطلق
او الكل على الجزء بناء على عموم الجواب للاقرار والانكار كما يذكر وهذا عند
علمائنا الثلاثة غير ان عند ابى يوسف رح اخرا يصح اقراره على الموكل فى مجلس القاضى
وغيره لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا وعندهما يصح عند القاضى
لا غير لان اقراره انما يصح باعتبار انه جواب الخصومة مجازا وهي تختص
بمجلس القضا فكذا جوابها كذا فى التبيين   يحنث مطلقا اى فى حال صغره وكبره
لان ترك كلامه لترك الترحم حرام يعنى ان ترك كلامه فيه ترك الترحم

وهو

وهو حرام فتكون حقيقته الثابتة بها وهى الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة
فيصار الى المجاز وهو مطلق الذات فيحنث مطلقا لان الذات موجودة فى الحالين
وقيده بالمعرف لانه لو حلف لا يكلم صبيا تقيد بزمن صباه لانه لما لم يشر الى
خصوص ذات كان الصبي نفسه مثير اليمين وان كان على خلاف الشرع فيجب تقييد
اليمين به لقصده لها وان كان حراما كحلفه ليشربن اليوم خمرا فانما تنعقد
لهذا المعنى وان كان حراما   اى غير مهجورة شرعا و عادة يعنى ان المراد
بالمستعملة ذلك فلا يرد ان الاستعمال داخل فى حقيقة الحقيقة فكانه قال
الكلمة المستعملة مستعملة ولو يقل اى غير متعذرة و لا مهجورة كما ذكره بعضهم
لخروج المتعذرة بالاولى و لم منه ايضا انه لو كانت الحقيقة والمجاز سواء فى
الاستعمال او كانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل
فالعبرة للحقيقة اتفاقا واما اذا كانت الحقيقة غير مستعملة فالمجاز اولى اتفاقا
اى غالبا فى التعامل عند بعض المشايخ و فى التفاهم عند البعض اختلف
فى تفسير المتعارف فقيل هو ما كان غالبا فى التعامل اى استعماله فى عرف الناس
اكثر من استعمال الحقيقة وقيل ما كان غالبا فى التفاهم اى متبادرا الى الفهم
فى العرف وهذا مبني على تسمية المعنى بالحقيقة والمجاز كما فى التحرير وذلك
اما على طريق التسامح او التجوز لما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة
لاجماع اهل اللغة على انهما من عوارض اللفظ   ولا نية له اما لو نوى
الحقيقة او نوى المجاز يقع ما نوى اتفاقا   فعنده يحنث باكل عينها
ما كولة عادة فانها تغلى و تقلى فتؤكل و يتخذ منها الكشك والهريسة
و بالكرع منه لانه الحقيقة فان من لا بتدا الغاية فتستدعي كون ابتدا الشرب
من الفراة وهى مستعملة والكرع على ما فى القاموس تناول الماء بفيه من
من موضعه من غير ان يشرب بكفيه و لا باناء   خلافا لهما اى عندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها و بالاغتراف من
الفراة كما يحنث بالكرع كذا فى جامع الاسرار   و هذا الاختلاف اى الاختلاف
فى تقديم الحقيقة المستعملة او المجاز المتعارف   بناء على ان الخلفية فى التكلم

١١

عنده لو اى بان صار عنده التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به المجاز وهو الحرية = خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد الحقيقة وهو البنوة وعندهما هذا ابنى مجاز اخلف عنه حقيقة في الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى ومن شرط الخلف امكان الاصل وهو اكبر سنا منه الظاهر ان المراد به ان يكون بحيث لا يولد مثله لمثله فيشمل الاكبر والمساوى له والاصغر منه باقل من سن البلوغ ومدة الحمل لامتناع الحقيقة وهى ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قال في التوضيح فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة هذا اللفظ من حيث العربية اه ووجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت عنده في التكلم اعتبر لفظ الحقيقة وان قل استعمالا لان المجاز لا يزاحمه فالحقيقة = المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف ولما كانت عندهما في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فكانت الحقيقة = بمقابلته كالحقيقة المهجورة اذا كان الحكم اى لازم المعنى الحقيقى اعنى التحريم الذى هو من لوازم البنتية وانتفاؤه يستلزم انتفاء الملزوم اعنى ثبوت البنتية الذى هو المعنى الحقيقى فينتفى المعنيان جميعا كذا نقله ابن نجيم عن البرجى فيبطل الكلام لاستحالة معناه لانه وهى معروفة النسب وتولد لمثله فيه لا صغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففى الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم كذا في التلويح حتى لا تقع الحرمة بذلك لبطلان الكلام لتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر وفي التى تولد لمثله فلان الشرع يكذبه = لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازى فلان الثابت بهذا اللفظ لو علم اما ان يكون التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا ضلم انه لو ثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح ويكون حقا من حقوق

حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح وهذا بخلاف العتق فان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا لا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابنى للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الذى هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له لا لهذا اى لا بثبوت الحرمة لهذا اللفظ بل بسبب منع الجماع لانه عند الاصرار يتنزه عن حقها من الوطئ فيصير ظالما وتكون كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة مطلقا اى سواء صرت او لا والحقيقة تترك الخ شروع في بيان قرينة المجاز بجملة اشياء هذا عند الامام واما عندهما فتترك ايضا بمعارضة المجاز المتعارف كما عرفت كذا في العزمية بدلالة العادة لان العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهى انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الحنفى كذا في ابن نجيم فان حقيقتهما لغة الدعا والقصد يعنى حقيقة الصلاة في اصل اللغة الدعا وحقيقة الحج فيه القصد مطلقا ثم نقلا في عرف الشرع وصارا اسمين لعبادتين مخصوصتين مجازا لغويا فانصرف النذر اليهما وليس المراد بالمجاز الشرعى كما ظن لانه لا خلاف ان المستعملة لاهل الشرع حقائق شرعيه وانما الخلاف في انها عرفية لفقهما او بوضع الشارع فيبتنى على الثانى وبدلالة اللفظ في نفسه اى انبا المادة عن كمال فيختص بذى الكمال كما في المثال الاول والثانى او نقص فلا يتناول ما فيه كمال كما في الثالث لانه تخصيص بدلالة اشتقاق اللفظ لزعمنا ان اللحم سبتنا ولحم السمك

قوله العبد وهو اى العبد اكبر سنا منه هذا ابنى فعنده يعتق لصحة التكلم لا عندهما لامتناع الحقيقة وقد تعذر المجاز [illegible] الحكم ممتنعا فيبطل الكلام كما في قوله

لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب [illegible] اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة [illegible]

[illegible]

[illegible] ازام

لانه م حقيقة لانه لا يصح ان ينفى عنه لكنه خص منه بدلالة اشتقاق اللفظ
فان مادته تدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد واعلم انه ليس
المراد بالدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل ما يكون بطريق ابنا اللفظ
والتبادر منه فلا يرد انه ان كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق يكون اللفظ
مجازا فى لحم السمك فلا يكون مما نحن فيه لان نص بحيم بانه من باب التخصيص وهو
فرع العموم يقتضى كونه حقيقة فى المخصوص منه لا محالة ولا دم للسمك
والا شرط ذبحه ولما عاش فى الماء لان الدم حار والماء بارد وبينهما منافاة
طبيعية وما يرى عند جرحه مما هو على صورة الدم فليس بدم لانه يبيض اذا
طرح فى الشمس والدم اذا طرح فيها اسود وبعضهم علله بالعرف فيكونا
فيكون من القسم الاول واعلم ان عدم الحنث انما هو عند عدم نية معينة للسمك
اما عندها فيحنث به لكونه كالحريدا فكان مملوكا من وجه دون وجه
فلا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل اى عكس ما ذكرا شارة
الى ان افراد الضمير فى قوله وعكسه باعتبار المذكور والا كان حقه التثنية
لعوده الى المسئلتين وهو مبتدا خبره الحلف وعلى جعل الشخبره ما الموصوله
فى قوله ما ترك الحقيقة والعائد محذوف اى ما ترك فيه مثل الحلف
لو قال مثاله الحلف لسلم من تغيير المتن عند الامام واما عندهما فيحنث
باكلهما لان الفاكهة ما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشيا كذالك وان نوا ها
عند الحلف حنث اتفاقا كما فى ابن ملك سابقة او متاخرة يعنى ان المراد
بالسياق هنا بالياء المثناة ما يشمل السابق واللاحق وان كان اكثر ما يستعمل
فيما يلحق باخر الكلام كما فى ابن ملك وبحيم لكن فى العزمية ان هذا اذا ذكر
فى مقابلة السباق بالموحدة والا فلا كلام فى عموم السابق واللاحق اي
السرعة قال فى التلويح الفور فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير
للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من
فوره اى من ساعته قبل ان يسكن وكقوله والله لا اتغدى ثم اى فانه
يتقيد بالغدا المدعو اليه فان ظاهره ان لا يوجد عمل بدون نية

بدلالة

بدلالة انما والجمع المحلى بالالف واللام الاستغراقية على الحصر ولا يوجد
خطا ونسيان لكون كل منهما ذكر محلى بلام الجنس ووجود فرد منه يمنع رفع
الجنس فيحمل على المجاز سيأتى فى بحث مفهوم المخالفة ان بعض المشايخ الحق
دلالة الحصر بالمفهوم فى عدم الاعتبار وعليه فلا يحتاج الى حمله على المجاز فافهم
فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطا اعتبارا طلاق الشئ على اثره وحكمه
كما فى التلويح او من قبيل قوله تعالى واسال القرية كما فى المراة وهو مشترك
اى بين الحكم الاخروى وهو الثواب والعقاب والدنيوى وهو الصحة والفساد
واشتراكه بحسب الوضع النوعى كما فى التلويح لانه مجاز عن النوعين المختلفين
وهذا الاشتراك اللفظي واما اشتراك كل من الحكم الاخروى والحكم الدنيوي
بين قسميهما فمعنوي كالانسان بالنسبة الى افراده واعلم ان ما يتعلق بالاخرة
ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي عطاء
محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم وما فى معناه عليه يكون بمعنى اخر
بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا لا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا
المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق فيجب حمله على احدهما كذا
فى المراة و ح فلا يدل الحديث على اشتراط النية فى الوسائل للصحة كما ذهب
اليه الشافعى ولا فى المقاصد ايضا وانما اشترطت فيها بالاجماع كما ذكره
ابن نجيم فى الاشباه والنظائر لاستلزامه الصحة هذا مبنى على ان
الصحة عبارة عن ترتب الغرض وهو الثواب وهو مخالف لما فى الشروح من عدم
استلزام الثواب الصحة وعكسه ولما فى التلويح فانه قال والنوعان اى الاخروى
والدنيوى مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية
فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط
المعتبرة فى الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق القصد
او لا وهذا مبنى على ان الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او ان
المراد بالغرض الامتثال وموافقة الشرع وهو الذى مشى عليه فى التلويح

ولا يوجد خطا ونسيان فيحمل على
المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطا والنسيان
فالحاصل ان النفى على الصحة
[illegible] الثواب لا باستلزامه الصحة

[illegible]

وذكر فيه لتوجيه كلام الامام وجهين احدهما ما ذكره الش ثانيا والثاني انه
لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا لا في
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وارادته بالاجماع لانهم
اجمعوا على ان لا ثواب ولا عقاب الا بالنية وح ينبغي ان يكون الاخوز ارادا
للاسر حقيقة عندنا بناء على ان معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة العين
انها منعت عن العبد تصرفا لها ومعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا عنه بمعنى ان
المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله وهذا معنى ما ياتي عن الش المص قالوا
المراد تحريم الفعل فيكون مجازا من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او بحذف
المضاف تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام على ما قرره الش وبهذا
يظهر وجه ايراد هذه المسألة عقيب ما تترك به الحقيقة وذلك ان تحريم
الاعيان وان كان حقيقة عندنا لكن لما زعم بعضهم انه من قبيل ما تركت
الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قصد التنبيه على رده في هذا المقام ونقل
ابو القاسم الليثي في حاشية المطول عن بعض المحققين قولا اخر متوسطا
بين هذين القولين وهو انه ان كان منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة
اكل الميتة وشرب الخمر يسمى حراما لعينه وتضاف اليه حقيقة وان كان
غير ذلك كحرمة مال الغير فلا يقال انه حرام لعينه لان المحل قابل
للتصرف فيه في الجملة بان يتصرف فيه مالكه او غيره باذنه وتضاف الحرمة
اليه مجازا اما بحذف المضاف او باطلاق المحل على الحال
اي كلمات انما اول به لان بعض ما ذكر في هذا الفصل اسما مثل اذا ومتى
او يقال سمي الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء
وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
والظاهر ان المص رح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني
ثم ذكر بعد ذلك الاسماء على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني
بناء على ان وضعها لمعان تمييزا لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة
عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا وضعت للاستفهام او للنداء

فهي

فهي من حروف المعاني والا فهي من حروف المباني كذا في التلويح كما تجري في
المشتقات كالافعال والصفات المشتقة فانها تجري اولا في المصدر ثم تتبعه
في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا
تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت
بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك في متعلق معنى الحروف فالمراد
بمتعلقها ما يعبر به عنه عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء
الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه
ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى
ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام المقيد للمطلق
نحو لدوا للموت هذا بعض بيت قبله بيت اخر وهما فقيل عمل في دار دنيا
ومرجعنا الى بيت التراب له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب
ومثله قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبه ترتب
العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتبها العلة الغائية
للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة
الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلة الغرضية وتبعها
في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد
المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص اي الجمع بمعنى جمع الامرين واشتراكهما
في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في
ذات نحو قام وقعد زيد من غير تعرض لمقارنة اي اجتماع في الزمان
كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رح ولا ترتيبا اي تأخر
ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رح ونسب الى ابي حنيفة
رح كذا في التلويح فانما تفاق الفاء ليس من المتن وانما زادها الش
لزيادته اما في صدر الكلام لا باعتبار الواو اشارة الى ان هذا
جواب عما استدل به من زعم انها للترتيب عنده والمقارنة عندهما لانها
لو لم تكن للترتيب عنده لو فصل جملة كما فصل ولو لم تكن للمقارنة عندهما

لوقع الاول و لغا ما بعده وحاصل الجواب ان الواو لمطلق العطف عند
اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في هذه المسألة بنا على كيفية تعلق الثاني
والثالث بالشرط لا انها اوجبت المقارنة او الترتيب تعلق بالشرط
بواسطة الاول اى الذى هو جملة كاملة مستغنية عما بعدها فحصل لها
التعليق بالشرط مفتقرة الى الكاملة يعنى فى افادة المعنى لانه لولا
العطف لما افادت الناقصة شيئا و توقف صدر الكلام على ما بعده
عند وجود المغير ولم يوجد يشير الى فائدة التقييد بتقديم الشرط فان
الاولى وقعت لعدم توقفها على ما بعدها لعدم موجب التوقف اما لو اخر
الشرط فيقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد فى اخر الكلام مغير
يتوقف اوله على اخره كما فى الاستثنا فتعلق الاجزية المتوقفة دفعة فقوله
بعده ولو اخر الشرط وقع الثلاث اتفاقا تصريح بما تضمنه كلامه هنا
فيقعن جملة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق
صله انما هو فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق وهذا معنى قوله لا ان جمعا
ان الترتيب فى التكلم لا فى صيرورته اى اللفظ طلاقا ورجح فى الاسرار
قولهما واليه مال فخر الاسلام وصاحب التقويم كما فى ابن ملك وفى التوضيح
والتحرير ما يشير الى ترجيحه ايضا واذا قال لغير الموطوءة الخ اشارة
الى الجواب عما يوهم انها للترتيب عندنا استدلالا بقولهم بالواحدة =
وقع قبل التكلم بالثانى هذا قول ابى يوسف وعند محمد عند الفراغ
من الاخير لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثنا فيغير اوله وادعى فى
التحرير ان قوله محمول على العلم بالوقوع لانه لو كان عند الفراغ من الاخير
يقع الجميع لوجود المحل وح فلا خلاف قبل الفراغ عن التكلم
بالثانى قيد بالفراغ لان التكلم به انما يتصور عند الفراغ عنه
واذا زوج امتين الخ هذا ايضا اشارة الى الجواب عما يوهم انها للترتيب
عندنا اذ لو لم تكن له لكان بمنزلة اعتقهما وحكمه ان يصح النكاحان
حيث كان برضى الزوج لان المسألة مفروضة فيما اذا كان النكاح

برضى

هذه توهم انها للترتيب والجواب الظاهر

برضى الامتين فالتوقف انما كان لمانع و هو حق المولى و قد زال بالاعتاق
و بغير اذن الزوج هذا القيد غير لازم كما حققه ابن نجيم
وقبل عنه فضولى اخر قيد به تبعا لابن ملك وابن نجيم و فى العزمية اقول
حاصله ان التقييد بذلك ليكون وضع المسألة على قول اصحابنا جميعا
لا على قول ابى يوسف فقط و فيه بحث اذ لو ترك هذا القيد لحصل المقصود
ايضا لانه ينتظم ما اذا كان القبول من فضولى اخر كما هو المتفق عليه او من
الفضولى الاول كما هو الجائز عند ابى يوسف بل التقييد بذلك يوهم خلاف
المقصود وهو ان كون القبول من فضولى له مدخل فيما هو الغرض من ذكر
هذه المسألة فى هذا المقام ولعل المصنف لذلك لم يقيد الكلام به لا فى المتن
و لا فى الشرح خلافا لابى يوسف رح الخ فعنده الفضولى الواحد يتولى
طرفى النكاح سواء تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت عنه او بكلام واحد كما اذا اقتصر على الايجاب على ما حققه
فى الفصولين فاما ما فى النهاية من قوله هذا اذا تكلم بكلام واحد وان تكلم
بكلامين يتوقف اتفاقا كما فى الشرح الملكى متصلا قيد به لكونه محل
التوهم لان الواو للترتيب وان كان الحكم مع الانفصال كذلك يبطل
محلية الوقف فى حق الثانية لان ثبوت الحرية الاولى لم توجد قبل التلفظ
بقوله وهذه ابطلت محلية توقف النكاح فى الثانية حتى لا تلحقه
الاجازة لان النكاح الموقوف معتبر بابتدائه النكاح وليست الامة المضمومة
الى الحرة محلا لابتدائه فكذا لتوقفه فى عقدين احترازا عما اذا
زوجهما له فى عقد واحد فانه غير منعقد هذا يوهم انها للمقارنة
حيث جعل العطف بالواو بمنزلة الجمع للفظ واحد لا بمنزلة الاجازة
متفرقا بمعنى الجمع بين الحال وصاحبه اى تستعار لربط الجملة الحالية
بصاحبها لان المعنى الحقيقى لها مطلق الجمع والجمع الذى لا بد منه بين الحال
وصاحبها من محتملاته فاذا استعملت فيه بعينه كانت مجازا فيه كما فى التحرير
عبارته تستعار للحال بمعنى الجمع على ما فيه اه فقوله على ما فيه يشير به الى

متصلة منفصلة في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا تخلل التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر تعلق الاول فائدة تعلقه انه لو تزوجها ووجد الشرط وقع وان لم يتزوج اى مسالة تقديم الشرط ومسالة تأخيره للعطف لا فتضائه الوصل وهو علة لتعلقهن جميعا كما ان قوله بعد التراخي علة لتنجز لمن على التنجيز فان ملموسة طلقت ثلاثا اى فان صارت ملموسة عند وجود الشرط طلقت ثلاثا والا اى بان بقيت على حالها كما كانت وقت التعليق فواحدة وهذا عندهما واما عنده ففي صورة تاخير الشرط تنجز الطلقتان وتعلقت الثالثة وفي صورة تقديمه تعلقت الاولى وتنجزت الاخيرتان وهي طالق ثم قال في المراة فان ثم في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار وتمامه فيه والا لنا قضا فيه ادخال اللام في جواب ان الشرطية وذلك غير جائز كما نبه عليه الدماميني في مواضع عديدة من شرحه على المغني لكن المصنفون يتسامحون بدخولها في جواب ان مفترنة بلا النافية حملا لها على لو الشرطية لانها اختها على ان ابن الانباري اجازه للغلط متعلق بالتدارك فمعنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط وهذا مبني على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله وهو احد قولين ذكرهما في التلويح والاخر ان معنى الاعراض هو جعل ما قبلها في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه وعليه فمعنى التدارك ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع قال واذا انضم الى بل لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو اه وهذا الثاني هو الموافق لما ذكر في كتب النحو فيما اذا تلاها مفرد وتقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل

عمرو

مبحث بل

عمرو فهي حينئذ لجعل ما قبلها كالمسكوت عنه واثبات الحكم لما بعدها واما اذا تلاها مفرد وتقدمها نفي او نهي فهي لتقرير حكم ما قبلها على حالة وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقم زيد بل عمرو وجعل الرضي النفي والنهي مثل الامر والايجاب فهي عنده في الاوجه الاربع لجعل ما قبلها كالمسكوت عنه واما اذا تقدمها جملة فهي للاضراب الابطالي او الانتقالي بشرط ان لا يحتمل الصدور الرجوع وذلك بان لا يكون انشا اذا قال لامرأته الموطوأة قيد بها لانه لو قال لغير الموطوأة تقع واحدة بالاول لانه لا يملك ابطاله ولغا الثاني لعدم المحلية ولكن للاستدراك اى حقيقة والغير قوله او تقيلة كما جزم به في التلويح وغيره اى للاستدراك المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو اه والفرق بينهما انه على التغيير الاول لقصر الافراد وعلى الثاني لقصر القلب بعد النفي خاصة اى لا بعد الايجاب والنهي كالنفي مثل لا يقم زيد لكن عمرو اذا عطف مفرد على مفرد اى كونها بعد النفي خاصة فيما اذا عطف بها مفرد على مفرد فهي حينئذ نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وقد خالفت بل في ذلك فانها يستدرك بها بعد الايجاب والنفي جميعا وقد خالفتها ايضا في ان بل توجب نفي الاول واثبات الثاني او جعل الاول كالمسكوت عنه على الخلاف المار ولكن فانها توجب اثبات الثاني فاما نفي الاول فانه يثبت بدليله وهو النفي الموجود في صدر الكلام صريحا فالحاصل ان لكن في عطف الجمل نظيرة بل ونظيرها في عطف المفردات وانها فيه ناقضت لا وانها خالفت بل وان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست كذلك فافهم هذا وفي تسميتها عاطفة فيما اذا وليها جملة تسامح لانها لا يعطف بها الا المفرد قال

مبحث لكن

في التحرير واذا ولي الحقيقة جملة فحرف ابتدا او مفرد فعاطفة اه لكن نقل المرادي في الجنى الداني القول بانها تكون عاطفة جملة على جملة اذا وردت بدون واو ونقل عن ابن ابي الربيع انه ظاهر كلام س اما جملة على جملة فبعدهما كل صوابه فبعدها اي الجملة يعني انها اذا عطف بها جملة على جملة فهي بعدها كيل من جهة الوقوع بعد النفي والايجاب اي بهذا الطريق اي طريق الاستدراك وليس ذلك تفسير القول المص به لان الضمير فيه عائد على لكن والبا في بهذا للصاحبة فهو تقييد الخرج به التي يليها الجملة اي ارتباط ما بعدها بما قبلها لو المراد به هنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاني زيد لكن عمرو وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاني زيد ولكن ركب الامير وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله اذا علمت ذلك فلا يخفى عليك ما في قول الش اما باتصال او نفي واثبات اي وان لم يثبت الاتساق اي بان انتفى الاتصال او كان محل الاثبات هو محل النفي مثال الاول ما اذا اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل قوله لكن لعمرو بقوله ما كان لي قط يكون متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول وهو زيد الى المقر له الثاني وهو عمرو وان فصله كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان ومثال الثاني ما ذكره المص بقوله كالامة الخ فانه لا يمكن حمله على الانشاء لان انشاءه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائة وخمسين وهو غير ممكن لانه لما قال لا اجيز النكاح

الفسخ للاول فلا يمكن اثباته بعينه بمائة وخمسين فيحمل لكن اجيزه بمائة وخمسين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح اخر بمهر مائة وخمسون مثاله كالامة تقدم الكلام على نظيره غير مرة فقال لا اجيز النكاح بمائة كذا في النسخ باثبات قوله بمائة موافقا لما نقل عن الكشف ولكنه غير موجود فيما كتب عليه الشراح والصواب اسقاطه لما في التحرير بخلاف لا اجيز النكاح بمائة لكن بمائتين لان التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح اه يعني فيكون متسقا لا مستانفا كما هو غرض المص وح فلا يبطل الاول كما نقله في التلويح عن جامع قاضيخان قال وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد اخر اه ونقل الغزي عنه في الحواشي رد ما ذكره صاحب الكشف ونسبه الى الوهم فتنبه ولا عبرة للتغاير من حيث المال الخ جواب عن سؤال وارد على قول المص لان هذا نفي فعل واثباته بعينه وهو انا لا نسلم ان النكاح بمائة عين النكاح بمائة وخمسين اسمين او فعلين او اكثر فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما فيجب ان نجعل الحرية ثابتة الخ قال في التلويح وهذا معنى كونه انشا شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة بطريق الاقتضا هو ما يقدر لصحة الكلام تصحيحا للمدلول اللغوي لانه وضع للاخبار لغة فاوجب التخيير الخ اي من حيث انه انشا شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشا ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشا بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشا وشبه الاخبار عملنا بهما فمن حيث انه انشا شرطنا صلاحية المحل عند البيان فلا يصح في الميت ومن حيث انه اخبار

قلنا يجبر على البيان وقوله اى كلمة او صوابه لفظا او لقوله فاوجب
بضمير المذكر بخلاف في الاخبارات حال من كلام مقدر والمعنى ان
هذا الكلام باعتبار انه اظهار لما هو الواقع لا انشاء يجبر على البيان
فانه لا جبر في الانشاآت بخلاف الاخبارات حيث يجبر فيها على البيان
او بع هذا او هذا يشير الى انه لا فرق بين دخولها على الوكيل
او الموكل به يصح لفوكما لو قال وكلت احدهما وايهما تصرف صح
حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان
عاد الى ملك الموكل كذا في التلويح ولا يمتنع اجتماعهما الا انه اذا رضي
برأي احدهما فهو برأيهما ارضا كما في التحرير او بعشرة او عشرين
يشير الى انه لا فرق بين دخولها على المبيع او الثمن ومثله في الاجارة
لجهالة المعقود عليه اى في صورة دخولها على المبيع او المستاجر
وقوله او به اى المعقود به اى في صورة دخولها على الثمن او الاجرة
يعنى ومن له الخيار من المتعاقدين غير معلوم حتى لا تتعين الجهالة
الا ان يكون من له الخيار معلوما الخ اى سواء كان بايعا ام مشتريا
وهو استثناء من قوله بخلاف البيع والاجارة يعنى البيع والاجارة
الداخل عليهما او لا يصحان الا ان يكون من له خيار التعيين معلوما
ويكون عدد المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت من المبيع
والمستاجر اشارة الى ان هذا الاستثناء راجع الى فصل المبيع فقط
دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال
بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان تأخذ منك
ايهما شئت او على ان تؤدي الى ايهما شئت لا يصح لان جوازه يثبت
الحاقا بشرط الخيار وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن وكذا حكم
الاجرة في الاجارة كذا في العزمية اعتبار المحل الخيار بزمانه اى
ان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام الحق محل الخيار به ولم يجز

اذا

اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان يوجب التخيير
الضمير يعود الى لفظ او وكذلك اى كما يوجبه في قوله هذا حر
او هذا بان كان مفيدا وذلك بان يكون المالان مختلفين وصفا
كما في الالف الحالة والالفين الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير
اى اذا لم يفد التخيير بيان المراد ودفع للايراد بان قيد النقدين
لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك كما اذا تزوج على هذا العبد
او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عنده او عندهما
يحكم مهر المثل وذلك بان المراد من قوله وفي النقدين ما اذا لم يكن
التخيير مفيدا من ذكر الخاص وارادة العام فليس قيدا بل بيان المراد
من النقدين كما قلنا وهذا معنى قوله الآتي فالنقدان مثال لا قيد
وسقطت لفظة اى من بعض النسخ ولا بد منها بان اتحد الجنس
كما في الالف والالفين والالف الحالة والالف المؤجلة كالاقرار
والوصية والخلع والعتق كذا في التحرير وذلك بان اقر لانسان
او اوصى له بالف او الفين او خالعها او اعتقها على الف او الفين
وعنده يجب مهر المثل قال ابن نجيم اعلم ان الامام انما يقول بتحكيم
مهر المثل اذا كانا مختلفي القيمة فان كان مهر مثلها مثل اخسهما او اقل
فلها الاخس وان كان مثل اعلاهما او اكثر فلها الاعلى وان كان بينهما
فلها مهر المثل فوجوبه انما هو فيما اذا كان بينهما ففي اطلاقه مسامحة
يحصل ثواب الكل يعنى ثواب الواجب كما في العزمية عن الكشف
فتظهر ثمرة الخلاف اذ ثواب غير الواحد عندنا ثواب التطوع
والاصل ان الجملة اذا قوبلت بالجملة الخ هذا جواب لخير غير المذكور
في المتن وقد ذكرهما فخر الاسلام قال في المرآة فظهر ان من خلط
الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اه
والمراد باحدى الجملتين المحاربة بانواعها الاربعة وبالاخرى اجزيتها
وانما اطلقت الاولى في الاية ولم تذكر بانواعها لكونها معلومة بجب

العادة من قتل او قتل واخذ مال او تخويف بخلاف انواع الاجزية
وقد بين كذا اى تقسيم الاجزية على احوال الجناية طبق الاصل المذكور
في حديث حد اصحاب ابى برزة بالباء الموحدة المفتوحة والرا
والزاى وفي بعض نسخ التلويح بردة بالباء الموحدة المضمومة والدال
المهملة والاول اصح كما الفنارى وفي بعض النسخ في حديث جبريل
فيكون حد نائب فاعل بين وحديثه على ما في التلويح ما روى عن ابن
عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا برزة
على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع
عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من
قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام
ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق
ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى نكون او لاحد المذكورين ذكر هذه
الجملة هنا قطع ارتباط المتن ولعل الاصل لكون باللام التعليلية
اى لاحدهما اى الذى هو غير عين وهو الاحد الاعم الصادق
على العبد والدابة فلا يعتق الا بالنية كما نقله في التلويح عن المبسوط
وذكر قبله ان ظاهر كلامه هنا انه لا يعتق بالنية عندهما اى لان
اللغو لا حكم له اصلا كذلك اى الذى هو غير عين وانه ليس بمحل
والعمل بالمحتمل اى الذى هو عين المجاز اولى من الاهدار عند تعذر
العمل بالحقيقة كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابنى واستعار العموم
اى المناسبة بين مفهوميهما وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين
وهذا صريح في انها مجاز فيه وظاهر التوضيح والتلويح والمرآة وغيرها
انها حقيقة مستعملة في معناها وصرح به في التحرير وقال انما جعلها
للعموم لان العموم يثبت معها لا بها بقرينة وهي دخولها في موضع النفي
او الاباحة وكل منهما يفيد العموم اما في النفي فلان معنى لا اكلم هذا

او هذا

او هذا لا اكلم احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي واما في الاباحة
فلان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير عين توجب
العموم ضرورة التمكن من العمل اى فيراد كل واحد منهما لكن
بانفراده يعني ان او يصير بمعنى واو العطف من حيث ان كل واحد
من المذكورين مراد فاو في لا اكلم هذا او هذا كالواو من حيث انهما
منفيان وليس بمعنى الواو اذ لو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما
منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو لا يستلزم الاجتماع
ولا دليل اى والحال انه لا دليل على عدمه قال في التلويح واذا استعملت
الواو في النفي فهي لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي
واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب
الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما
اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو
بخلاف التخيير ذكر هذا استطرادا للفرق بين الاباحة والتخيير على
ما هو المشهور فان او يستعمل فيهما وهو انه في الاباحة يجوز الجمع
وفي التخيير يمتنع فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز الجمع احدهما
والجمع بينهم بخلاف خذ من مالي درهما او دينارا وفي التلويح والتحقيق
ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحال الكلام
ودلالة القرائن كاسم وفعل او ماض ومستقبل بين اختلاف
الكلام بما ذكر تبعا لابن ملك فانه ان يرد ان عطف الفعل على
الاسم وعطف الماضي على المستقبل غير فاسد بل خلاف الاحسن
كما مر فالمناسب ان يقول كما في ابن نجيم كما اذا وقع بعدها مضارع منصوب
ولم يكن قبلها مضارع منصوب واو بالعكس يعني انها
في سياق النفي مع القرينة تدل على انها لايقاع احد النفيين لا لعدم الشمول
كما اذا قال والله لا اكلم هذا او لا اكلم هذا ومثل في التلويح تبعا للتوضيح
بقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك الآية ولا فلشمول العدم كما

المتن فالحاصل ان لا واذا استعملت فى النفى فهو لنفى احد الامرين فيفيد
شمول العدم عند الاطلاق لها اذا قامت قرينة حالية او مقالية على
انه لا يقاع لاحد النفيين فح يفيد عدم الشمول كذا فى التلويح وهو صريح
فى انها حقيقة اذا وقعت فى العموم لا مجاز كما ذكر المص ومبنى الضابط المذكور
على انها حقيقة فيه فذكر الش له هنا مما لا ينبغى فتدبر ويحتمل ضرب
لعل الاولى واحتمل بلفظ الماضى لانه عطف على فسد اى تستعار لكى بمعنى
حتى اولا ان اذا فسد العطف واحتمل ضرب الغاية بان يكون ما قبلها
فعلا ممتدا يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد
او نحو لالزمنك او تقضينى حقى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت
الاول ممتدا الى غاية هى وقت اعطا الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تقضينى
حقى قضاء او مستعار الحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين
كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع
للفعل كذا فى التلويح ويظهر منه ان المراد بفساد العطف فساده من
جهة المعنى لا الصناعة وبه ظهر وجه مناسبة ما ذكره ابن نجيم واندفع
الايراد كقوله تعالى ليس لك من الامر شيئ الخ اى ليس لك من
الامر فى عذابهم او استئصالهم شيئ حتى تقع توبتهم او تعذيبهم
وعلى ليس الخ اى ولان العطف على ليس عطف المضارع على الماضى
وهو وعطف الفعل على الاسم مفسدان للعطف على ما فيه وذهب
صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وهو ليقطع او يكبتهم
وليس لك من الامر شيئ اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم
فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم ولختاره فى التحرير
فقال وليس منه او يتوب عليهم بل عطف على يكبتهم وليس وعمولاها
اعتراض لما فى ذلك من التكلف مع امكان العطف اه تامل
ويستعمل للعطف الخ اى لمناسبة بين العطف والغاية وهى التعاقب
ويجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضلها او دونها

كما

كما ذكره الش فلا يقال جانى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى
شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب
الوجود نفسه ولا تتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت
السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هى الجارة وقد تكون ابتدائية
يقع ما بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة
الكلام السابق فالاول نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان والثانى نحو
اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى ماكول وفى الكل معنى الغاية
اى عدت من العدو وهو الاسراع وفسر الاستمنان فى جامع الاسرار
وغيره بان يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العدو تامل والفصيل هو
ولد الناقة والبثر والبثور خراج صغار واحدتها بثرة وقد بثر وجهه
يبثر مثلث العين فى الماضى كذا فى الصحاح نحو حتى تغتسلوا جعل
حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا
فالفعل منصوب باضمار ان فهى فى الحقيقة داخلة حقيقة على الاسم كذا
فى التلويح دليلا على الانتهاء تبع المتن دلالة على الانتهاء اى علامة
عليه فان لم يستقم اى بانعدام المعنيين او احدهما ان صلح الصدر
سببا للثانى اى الواقع بعدها لانه جزاء الشيئ ومسببه يكون مقصودا
منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان
اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه
فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اى للثبات بان ينقطع بدخولها بل الاسلام
ح اكثر واقوى كذا فى التلويح ومراد الش هنا الثانى بمعنى الفا وهذا
ظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب صدر الشريعة رح للمناسبة
الظاهرة بين التعقيب والغاية وقيل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب كما فى
التلويح حتى تصيح بفتح التا وكسر الصاد من الصياح وهو
التصويت لان حتى هنا للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد
الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له بل هو داع الى الاتيان

قال في التلويح فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع
قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به
كالصباح للضرب يحمل عليه فالمعنى لكي تغديني سمع بالالف
وتركها قال في التلويح والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه
عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع
الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان
الحكم حنث كما اذا لم يات اواتى ولم يتغد كما في التلويح وليس لهذا
الاخير الخ كذا في التنقيح والاشارة الى الاستعمال الثالث وهو العطف
المحض وقالوا ان الفقهاء اخترعوها استعارة قال في التلويح لا حاجة
في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رح ممن تؤخذ عنه
اللغة فكفى بقوله سماعا وتمامه فيه مر تصحب الاثمان معنى
تصحب فادخال الشارح لفظ مثل عليه غير اعرابه وبيان ما يتميز به
المبيع عن الثمن مذكور في بيع العقار من الشرنبلالية فان الثمن
تبع في موضع التعليل لكون الباء الداخلة على الاثمان للاستعانة
وذلك لان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك
في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع
بها بالذات بل بواسطة التوسل الى المقاصد وظاهر كلام المص
انها للالصاق قال في المغني قيل الالصاق معنى لا يفارق الباء فلذا
اقتصر سيبويه عليه اه وسيذكره الشرح فلا مانع من ان تكون لهما
ولذا قال التوضيح الباء للاستعانة والالصاق فتدخل على الوسائل
يثبت في الذمة لانه غير معين لتنكيره فيصح الاستبدال
به قبل القبض اي بالبيع او الهبة مثلا لكن بشرط ان يكون ممن عليه
الدين لما في الدر المختار للش عن ابن ملك قال وجاز التصرف في الثمن
هبة او بيع او غيرهما لو عينا اي مشارا اليه ولو دينا فالتصرف فيه
تمليك ممن عليه الدين ولو بعوض ولا يجوز من غيره فيكون سلما

لانه

مبحث البا

لانه اضاف الشرا الى كر غير معين فيكون دينا والمبيع الدين يكون سلما
وبهذا ظهر ان المناسب للتمثيل بكر منكر كما في التوضيح وغيره
فانه يتناول الكذب ايض قال المص في الث لان ان مع الفعل لا يصلح
مفعول الخبر لان مفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم
بقدومه وذلك دليل على القدوم لا موجب للقدوم لا محالة فصار
التكلم بالقدوم شرط الحنث وقد وجد لعدم باء الالصاق وكونه
على تقدير الباء اي بان فلانا قدم غير لازم لما ذكره صاحب الكشف هنا
ان الاخبار مما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه والباء لتعدد
حقيقة للاستثناء قال في التوضيح قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا
يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء للمناسبة بينهما لان
الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر
للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله
الصدر كذا في التلويح باء الالصاق بمعنى الشرط قال المص في الث وهذا
لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بدخول الشرط فحمل عليه
كقوله ان شاء الله اي فلا نطلق اصلا لانه تعليق بما لا يوقف
عليه مر وذلك لا يستوعب الكل اي كل الالة وقوله بهذا الطريق
اي المقرر بقوله وانما يقتضي الخ قال ابن نجيم وحاصله ان التبعيض
لا زم عقلا لا من الباء على ان البيان ما كان ضروريا الخ اعلم
اولا ان للمشايخ في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكره المص
والثاني ان البعض الذي فرض مسحه مجمل غير معلوم الكم من الاية
فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بربع الراس فحديث
المغيرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال وتوضأ
ومسح على ناصيته وقد اعترض على هذه الطريقة الثانية بان القول
بالاجمال مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله

صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول
ولا بالفعل ولا لنقل الينا ولم يثبت لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا وما ذكره الش رحمه الله جواب
عن هذا وبيانه انا لا نسلم انه لو لم يكن اول وضوئه صلى الله عليه
وسلم للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لان ذلك فيما كان ضروريا
وهنا ليس ضروري البيان اذ يفعل المسنون وهو مسح كل الراس
يحصل المقصود وهو الربع الذي فرض بخلاف ما لو كان على العكس
بان كان المسح على البعض ثم ظهر ان المفروض الجميع فموضع ضروري
البيان او كان مجملا متعذر العمل به قبل البيان كما في واقيموا الصلوة وآتوا الزكاة
اموالكم قبل البيان بربع العشر فهو ضروري البيان ايضا اذا علمت
ذلك فاعلم ان صنيع الش غير مرضي لان كلامه يوهم ان الجواب المذكور
الطريقة التي ذكرها المص وليس كذلك بل هو جواب عن الاشكال
المذكور المورد على الطريقة الثانية هذا وقد ظهر ان الطريقة الاولى
تفيد ان القدر المفروض مقدار اكثر اليد وذلك ثلاث اصابع والثانية
تفيد ان المفروض الربع وذكر ابن نجيم عن الكمال ان اعتبار البعض
باكثر اليد في القدر المفروض ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية
الربع لان على للاستعلاء حسا ومعنى كذا في التحرير قال في
في الايجاب والدين حقيقة كانه يعلو المكلف ويقال ركبه دين وظاهر
كلام المص انها في الاستعلاء المعنوي مجاز وهو المفهوم من شرحه حيث
قال لان حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء تقول زيد على السطح
ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضيته لان
ما يعلو الشيء يلازمه وصرح الاكمل في التقرير بان المراد بذلك
الوضع وضع اهل الفقه الا ان يصل به الوديعة بان يقول
له على الف وديعة لانه محتمله لان الحفظ يجب عليه فيها وانما
اشترط وصله لما عرف ان البيان المغير انما يعتبر اذا كان متصلا

بالمغير

بالمغير الغالبة عن معنى الاسقاط تفسير للحصة وذلك كالبيع وبدله
النكاح والاجارة بخلاف الطلاق مجازا فان اللزوم يناسب الطلاق
لان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة لانه معاوضة
من جانبيهما فان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض عملا بكلمتي
العموم وهي من والتبعيض وهي من لا يخفى ما فيه من الركاكة وحق التعبير
عملا بكلمتي العموم والتبعيض وهما من ومن ولو حذف بالتثنية
لاستقامت العبارة على تقدير مضاف في قوله والتبعيض اي وكلمة
التبعيض وتقدم الكلام على من مستوفيا في بحث العام اي الى الغاية
فهو من اطلاق اسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتدا
او انتها كذا في التلويح فان كانت المسافة فيه نظر لان المراد كما
ذكر في التقرير ما دخل عليه حرف الغاية وذلك ليس هو المسافة فكان
حق التعبير ابدال المسافة بالغاية وعلى هذا ففي كلام المص استخدام لانه
اعاد الضمير على الغاية بمعنى غير المراد اولا قائمة بنفسها اي
غير مفتقرة في الوجود الى المغيا اي متعلق الفعل لا تدخل
الغايتان لانهما قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعهما المغيا الا بالدليل
كغزوات الكتاب من اوله الى اخره فجعله هذه الغاية من القائمة بنفسها
تامل فان الاخر من الكتاب مفتقر اليه لاخراج ما وراها ذهب
بعضهم الى ان الغاية هنا للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين
احدهما ان الصدر اذا كان متناولا للغاية ولما بعدها كان ذكرها
لاسقاط ما وراها عن حكم الغسل في غسل اليد لا لمد الحكم اليها لان
الامتداد حاصل فيكون الجار متعلقا باغسلوا والثاني انه غاية للاسقاط
ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن
الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل ولما كان الاول اوجه كما في التلويح
لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور اقتصر المص عليه
كما في اتموا الصيام الى الليل ليس عبارة المتن هكذا بل هي كالليل في

الصوم وهو مثال لما اذا لم يتناولها اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك
ساعة فكان ذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية ومثال ما فيه شك
كآجال الايمان كما ذكره الش فلا يدخل على ظاهر الرواية لان التابيد
للصدر لم يكن مصححا به فلا يدخل بالشك و يدخل ما بعد الى في رواية
الحسن نظرا الى ان مطلقه يوجب الابد فهي لاسقاط ما بعدها م
فقالا هما سواء اى لو نوى لخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة فيهما
لانه اضاف الطلاق الى الغد و نية جزء منه خلاف الظاهر لانه
تخصيص العام في الثاني و هو انت طالق في غد وللاول غدا
لانه نوى حقيقة كلامه لان في صورة اثبات لفظ في يصير الظرف
جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة كلامه
فيصدق قضاء ايض لان تخصيص العام مجاز الخ لان في صورة حذفه
يصير الظرف بمنزلة المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضي
الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل فاذا
نوى لخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا
يصدق قضاء واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم
المزاحم هذا وجعلهم لفظة غد عاما مع كونه نكرة في الاثبات لتنزيل
الاجزاء منزلة الافراد وكان يكفيهم ان يقال انه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف على نفسه افاده في البحر لجعله الظرف جزءا مبهما علة لقوله
فلا يصدق قضاء اى لانه قصد جعل الظرف جزءا مبهما وذلك فيه تخفيف
عليه تامل ومن فروعهما ما في البدايع الخ كذا في ابن نجيم وقال ومن
فروعهما ايض ما في البزازية و يدخل في قوله لا اكلمه كل يوم الليلة حتى
لو كلمه في الليل فهو كالكلام في النهار كما في قوله ايام هذه الجمعة وفي
قوله في كل يوم لا تدخل الليلة حتى لو كلمه في الليل لا يحنث لو يكلمه اليوم
وغدا و بعد غد فهذا على كلام واحد ليلا كان او نهارا ولو قال في اليوم وفي
غد وفي بعد غد لا يحنث حتى يكلمه في كل يوم سماه ولو كلمه ليلا
لا يحنث

لا يحنث في يمينه كقوله لامراته انت علي كظهر امي كل يوم لم يقربها ليلا وكانا
حتى يكفر ولو اراد في له ان يقربها ليلا وظهاره على الايام يبطل كل يوم بمجي
الليل ويعود بمجي الغد ولو كفر عن الظهار في يوم بطل ظهارها رذ التابيد
وعاد من الغد اه فهذا يدل على عدم صحة تفريع مسئلة الظهار والكلام
على كل فيما سبق في بحث العام بل هي مفرعة على ما ذكر هنا من حذف
الحرف وذكره وقد نبهنا على ذلك في بحث كل فلا تغفل بمعنى
بمعنى الشرط فيه اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع
الطلاق بعده بل يقع معه وتظهر لا ثرفيما لو قال للاجنبية انت
طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف
ما لو قال ان تزوجتك كذا في التلويح يعني وقت دخوله اى بالغفلة
بما ذكر لدفع ما يرد ان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان
الطلاق شاغل له لان الدخول عرض لا يبقى والجواب انه من قبيل
اتيك قدوم الحاج وخفوق النجم وهو شايع لغة كذا في التبيين وقيل
في بمعنى مع وفي ش الص ويصدق ديانة لان اللفظ يحتمله ولكنه
خلاف الظ فلا يصدق قضاء مع اسماء الظروف وهي مع
وقبل وبعد وعند فيقع ثنتان في انت طالق واحدة مع واحدة وكذا
لو قال معها واحدة سواء دخل بها او لم يدخل لان مع للقران فيتوقف
الاول على الثاني تحقيقا للمراد فوقعا معا فتطلق الحال لو قال الخ
وذلك لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها قال الله تعالى من قبل
ان نطمس وجوها صح الايمان قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده
بعده وحكمها في الطلاق قيد به احترازا عن الاقرار فانه لو
قال له علي درهم بعده درهم او بعده درهم يلزمه درهمان وكذا قبله
درهم بخلاف قبل درهم فيلزمه درهم واحد كما في التقرير عن المبسوط
والوجه ان الرابعة بمنزلة قوله درهم قبل درهم يجب علي في المستقبل
فقوله لغير الموطوءة قيد بها لان في الموطوءة يقع ثنتان في الكل لانها

في العدة نطلق واحدة لان الظرف صفة لما قبله على ما ياتي من الاصل
فتقع واحدة فقط قبل الاخرى لفوات المحلية للمتاخرة وقبلها
واحدة ثنتين لان الطلاق الاول وقع في الحال والذى وصف بانه
قبله يقع ايضا في الحال لان الايقاع في الماضي صفة للاول واقتضى ايقاع
الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها وليس في وسعه ذلك فيقترنان
والاصل ان الظرف الخ فاذا قلت جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق
زيد واذا قلت جاءني زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو لانهما خبرت
عنه اى لان قبل وبعد يخبران عما بعدهما وهي الواحدة والثانية او هي
فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والبعدية معنوية لا نحوية
كان الواجب ذكر هذا عند قوله كان صفة لما بعده لانه لو جعل صفة
نحوية يلزم تقدمها على موصوفها بل الصفة النحوية فيه الجملة الظرفية
اعني قبلها واحدة وهي نعت الواحدة السابقة واما الصفة هنا فيما
اذا لم يقيد بالكناية فهي نحوية لان فاعل الظرف ضمير عائد على ما قبله
وان الايقاع عطف على ان الظرف مر وعند الحضرة قال الفنارى
لعل هذا على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدر اى
الحضرة لان الحضرة مصدر وعند ظرف لا مصدر مر يستعمل
صفة للنكرة ويستعمل استثناء قال في جامع الاسرار الفرق بين كونه
صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم
يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب
كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ والفرق الثاني ان استعماله صفة تختص
بالنكرة واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة وحروف الشرط انما
اى كلمات تقدم الكلام في نظيره في اول بحث الحروف والشرط تعليق
مضمون جملة بحصول مضمون جملة اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما
في اذا ومتى كذا في التلويح ويطلق على مضمون الجملة الاولى ومنه قولهم الشرط
معدوم على خطر الوجود لانها مختصة به اى في حالة كونها الشرط

عنوان

بخلاف غيرها من الادوات فانها يكون لها معان اخرى في تلك الحالة مثل الفاء
فلا يرد عليه انها ترد ايضا نافية ومخففة وزائدة نعم يرد اذا على قول
الامام انها اذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كما سيجئ الا ان يجاب بانها
لم تجعل اصلا لعدم الاتفاق على سقوط الوقت عنها اذا جوزي بها
مر على خطر الوجود صفة او حال من امر واحترز به عن المستحيل وقوله
ليس بكائن صفة اخرى احترز به عن المحقق عادة وقوله لا محالة قيد
للنفي وهو كائن فلا يقال ان جاء الغد الخ لان المقصود من دخولها
هو الحمل على شيء او المنع عنه وهو لا يجوز في المحقق ولا في الممتنع ايضا
البتة مصدر بمعنى البت وهمزته همزة وصل على ما حققه
لى الفضل ابن حجر لا همزة قطع كما توهم لا يتحقق لا يقرب موت
احدهما اى الزوجين ففي موته اتفاقا وفي موتها خلاف والصحيح
الوقوع والمراد الوقوع في اخر حياة احدهما لانهما ما داما حيين
يمكنه ان يطلقها ثم ان محل التوقف الى موت احدهما ما لم تقم قرينة
الفور اما معها فلا توقف وتمامه في ابن نجيم ويكون فارا فترثه اى
ان كانت مدخولا بها والا فلا لعدم العدة فان امرأة الفار انما ترث
اذا كانت فيها وهو لا يرثها لانه قبيل موتها يجد وقت لا يسع
فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط اى تستعمل للشرط فيجزم
بها المضارع ويكون استعمالها في امر على خطر الوجود كقوله واذا
تصبك خصاصة فتجمل واستغن ما اغناك ربك بالغنى والخصاصة الفقر
والحاجة وتجمل اما بالجيم اى اظهر الجمال بالتعفف او كل الجميل وهو الشحم
المذاب تعففا واما بالحاء المهملة اى تحمل تكلف حمل هذه المشقة
جازمة للفعلين كذا في ابن نجيم وفيه انها ليست جازمة لفعل الجواب بل
لمحل جملته كقوله واذا تحاس الحيس طعام العريف يدعى جندب كذا
فيما رأيناه من النسخ بزيادة طعام العريف في حشو البيت والصواب اسقاطه
وصدره واذا تكون كريهة ادعى لها والحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو

بمعنى بجاط ليس وافط وماس لحبس اخذه فاذا هنا للوقت بدون معنى الشرط
واستعمالها فيما هو قطعي الوجود كما في التلويح ... مر كالها حرف شرط
ظاهره انها باقية ثم على اسميتها وظاهر صدر كلامه انها مشتركة بين
المعنيين وبه صرح في التقرير فقال اذا تصلح للوقت والشرط على السوية
الفضلاء ولهذا استظهر ابن نجيم ان تكون حرفا لانها مستعملة لمجرد الشرط
الذي هو ربط خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما
قال واليه اشار في التحرير اه قلت وعبر فيها صرح في العقيق والتقرير ووجه
كونها بمعناها انها في مثل البيت الاول مستعملة فيما ليس بقطعي واذا ظرف
لا يستعمل الا في المقطوع ... مر وقد تستعمل الشرط من غير سقوط الوقت
عنها مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا الخبر وجعل
خبر وجه بمنزلة تعليق الجزا بالشرط الا انهم لم يجعلوها لكمال الشرط ولم
يجزموا بها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط كان قولك ابتك اذا
البسر بمنزلة ابتك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص وتمامه
في التلويح ... مجاز ابتع فيه ظاهر كلام المتن ويرد عليه لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز فالاولى ما في التلويح انها لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت
معنى الشرط باعتبار افاده الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا ... مر فانها للوقت الذي يعني
انها لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز
ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في
كلمة متى كلمة الشرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج كذا في التلويح
فاذا نوى الوقت او الشرط فكما نوى قال ابن نجيم اما اذا نوى الوقت
يقع الحال ولو نوى الشرط يقع في اخر العمر لان اللفظ يحتملهما كذا في الهداية
وينبغي ان لا يصدق قضاء عندهما اذا نوى اخر العمر لما فيه من التخفيف على نفسه
مناسبة ذكرها هنا ان القياس فيها كما قال ... ان تكون شرطا

لانها

بحث كيف

لا لفعل الحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد
كالصحة والسقم فلم يستقم قولك كيف تكن اكن بخلاف متى تجلس اجلس لان
الجلوس في زمانه ممكن كذا في التقرير لكن ذكر في مغني اللبيب انها تكون
شرطا غير جازم عند البصريين ان اتفق فعلاها لفظا ومعنى وجازمة
مطلقا عند قطرب والكوفيين قالوا ومن ورودها شرطا ينفق كيف
يشاء يصوركم في الارحام كيف يشاء اه وفي التحرير وقياسها الشرط
جزما كالكوفيين ولما كان لها الشرط معنى فاتفاق ... فيها اشارة الى
ان جواب محذوف اى فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالاستقامة ونعمت
هي اذ لا بطلان ... العبارة الصحيحة فاذا لم يستقم الخ اى فان لم يستقم
السؤال عن الحال حمل كيف على الحال المجرد عن السؤال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعته وان لم يستقم
حمله على الحال بان لم يكن الصدر ذا حال بطل كيف وبيان ذلك ان كيف
في قولك كيف زيد للسؤال عن الحال اى كيف حال زيد اصحيح ام سقيم
فيحمل عليه فان لم يستقم السؤال عن الحال فان كان الصدر ذا كيفية يمكن
تعلقها به كانت طالق كيف شئت يحمل عليه لانه لا خفا في انه لم يبق في
مثاله على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال
انت طالق رجعيا ان شئت ام بائنا على قصد السؤال بل صار مجازا والمعنى
انت طالق على اية حالة شئت وان لم يكن الصدر ذا كيفية بطل لفظ كيف
كما في قوله انت حر كيف شئت فانه لا يستقيم فيه السؤال عن الحال وهو ظ
ولا تعلق الكيفية بصدره اذ لا كيفية للعتق بعد وقوعه وانما كانت عبارة
المختصر صحيحة لاقتضائها ان كيف في مسئلة الطلاق باطلة كمسئلة العتق
وليس كذلك ... اى لبطلان كيف هذا التفسير على ما اقتضاه ظاهر المتن
والا فالتفريع على هذا ظاهر في مسئلة الحر واما في مسئلة الطلاق فلا
لعدم بطلانه فيها ... اذ ليس العتق بعد وقوعه كيفية لا اشتراك بالبعدية
الى دفع ما اورده في التلويح بقوله لقائل ان يقول انه يكون معلقا ويحتمل

على مال ويدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما
يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات اه فان ما ذكره من الكيفيات
انما هو قبل الوقوع ومراد من قال ان العتق لا كيفية له نفي
الكيفية بعد الوقوع واما الطلاق فله كيفية بعد وقوعه ايضا من
جعلها بائنة او ثلاثا في العدة كذا في ابن نجيم ورده المولى الفناري
بانه ليس مراده ذلك لتصريحه بعده بخلافه وتمامه فيه
بالرفع يعني بالعطف على الفصل قيل والظ انه بالجر عطفا على
الوصف لان الواحد ايض قدر فلا يصلح اسناد البقاء الى القدر
بل الباقي وهو الثنتان هو ما فضل على القدر الواقع او لا
او الثلاث قيل عليه الباقي ليس الثلاث بل الاثنين اي لان الاول
وقع قبل المشيئة فالباقي ما عداه فتأمل ان كانت موطوءة اي
لبقاء المحل بعد الطلاق فيصح التفويض في المجلس بخلاف غيرها
لانها بانت لا الى عدة فلا مشيئة لها فان توافقا فذاك اي
فان توافقت مشيئتها ونيته يقع ذلك فان شاءت بائنة وقد نواها
الزوج تقع بائنة وان ثلاثا ونواها فكذلك وان اختلفا الغي ايقاعا
ونيته وبقي اصل الطلاق فلابد من اعتبارهما والفرق بين هذا
والتفويض وعامة التفويضات حيث لم تحتج الى نية الزوج ان
المفوض هنا حال الطلاق وهو متنوع بين البينونة والعدد
فيحتاج الى النية لتعيين احدهما بخلاف عامة التفويضات
مع حاله ووصفه بمنزلة قبل في العبارة قلب والظ ان يقول
فاصله بمنزلة حاله ووصفه لان الوصف مفوض اليها اتفاقا
وانما الخلاف في تفويض الاصل لافتقار الوصف الى
الاصل اي لقيامه به وايض فان معرفة وجود الاصل بالصفة
فافتقرت معرفة ثبوته على معرفة وصفه فاستويا وصار
تعليق الوصف تعليق الاصل وبالضد اي وبتعلق الوصف

الوصف فتعلقا وجد فقد وجد الاصل فالذي يكره تعليقه ايض
انما هو الوصف بكونه الوصف متعلقا بتعالم فاذا كان الوصف لا يمكنه تعليقه وحده فلابد
ان يجعل اصله في التعليق وتعلقه لاجل منزلة من المتعلق حاله اذا هو الوصف والوصف
فكانه متعلقا به قدرنا عليه من عموم الحكم كما يظهر لكن منصف اه منه

ايض بتعليق الاصل بمعنى الشرط مجازا اي فكانه قال انت
طالق على اي عدد شئت فلو صرح به لكان للشرط فكذا من في
معناها بشرط المجلس ونية الزوج في ابن نجيم ان ظاهر ما
في الهداية عدم التوقف على نية الزوج واستظهره قال لانه
لا اشتراك لان المفوض اليها القدر فقط فلا ابهام
بمعنى ان مجازا اي لتعذر العمل بالظرفية في المثال المذكور
لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشيئة
فصار بمنزلة ان لشاركتهما في الابهام مبحث الجمع المذكر بعلامة
الذكور ذكره في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامة
وهي حرف تغليبا على وجه الحقيقة ليس في عبارة ابن نجيم
ذكر التغليب والصواب اسقاطه لما في التحرير وشرحه ان
الاعتراف بالتغليب اعتراف بالمجاز لانه نوع منه فالمراد دخولهن
في اصل الوضع من غير تغليب وهذا نفاه الاكثر وقالوا لا يدخلن
وضعا لكن تغليبا كما ذكره الش في اول بحث الفاظ العموم وقدمنا
هناك ان صاحب التحرير استظهر خصوصه بالذكور لتبادر
خصوصهم عند الاطلاق وان دخول البنات للاحتياط في الامان
فيدخلن تبعا لا تغليبا وليس كذلك اي وليس الجمع المذكر
مشتركا لفظيا حتى يكون المجاز خيرا منه وانما هو مشترك معنوي
وهو خير من المجاز ويدل على انه معنوي شمول الاحكام المتعلقة
بالصيغة لهن ايض كوجوب الصلوة والزكاة والصيام بأقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام كذا اشار اليه في التحرير
فان استدل لهم اي فان استدل على عدم دخولهن في
جمع المذكر بعدم دخولهن في الجمعة والعيدين والجهاد فقد يقال
انه لدليل خارجي وهو الاجماع والسنة فان قلت كما انه استدل
بذلك على عدم دخولهن فيما ذكر قد يستدل به على دخولهن ايض

في اقيموا الصلوة ونحوه فلا يتم ما قدمته قلت اشار الى جوابه في
التحرير بان الاستدلال بالخارجي على عدم دخولهن فيما لم يدخلن
فيه اولى من الاستدلال به على دخولهن فيما دخلن فيه لان الاول
اقل واسناد الاقل الى الخارجي اولى من اسناد الاكثر اليه لما
فيه من تقليل خلاف الظاهر خصوصا بعد ترجح المشترك المعنوي
على اللفظي والمجاز م حتى قال التفريع على ما مهده من الاصول
الثلاثة على طريق اللف الغير المرتب و قوله على بني اصله بنوي
فسلامة المذكر فيه انقلبت ياء وادغمت في ياء المتكلم على القاعدة
الصرفية وهو القسم الثالث من اقسام اللفظ باعتبار
استعماله في المعنى م ظهور ابينا الخروج الظ لان الظهور فيه
ليس ببين اي تام واما النص والمفسر والمحكم فخارجة بمورد
القسمة لانه من اقسام وجوه الاستعمال فلا حاجة الى زيادة
قيد الاستعمال لانفهامه من الكلام وهو مبنى على تباين هذه
الاقسام وهو المشهور بين المتاخرين واما على مذهب المتقدمين
من انها متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب
الوجود فلا حاجة الى ذلك اصلا لجواز اجتماعها في لفظ واحد
كما مر بيانه لان كمال الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير
كما يحصل بكثرة الاستعمال وعليه فيدخل فيه غيره ولكن لا يدخل
الظ اذ الظهور فيه غير تام على انه قد يقال ان القول بذلك
متعين اذ النص والمفسر ليسا بكناية لا محالة فلو لم يدخلا في
الصريح يلزم تثليث القسمة الى ما ليس صريحا ولا كناية كذا
اشير اليه في التحرير وغيره لغة او اصطلاحا اي سواء كانت
الحقيقة لغوية او اصطلاحية وما مثل به المص من الثاني كما
سيتضح قريبا فانهما في ازالة الرق و النكاح حقيقتان شرعيتان
مجازان لغويان يعني ان كلا من المثالين يصلح ان يكون مثالا

الحقيقة

الحقيقة والمجاز باعتبارين كما في الملكي فانهما حقيقتان شرعيتان
في ازالة الرق والنكاح مجازان لغويان فيهما لان وضعهما في
اللغة ليس كذلك ورده ابن نجيم بان ظاهر كلام فخر الاسلام
وتبعه في التحرير ان معناها اتفق عليه اهل اللغة والاصطلاح
بخلاف نحو الصلوة والحج والزكاة فانها لم تبق على معانيها اللغوية
م وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام الخ قال في شرحه فعلى
اي وجه اضيف الى المحل من نداء او وصف كان موجبا للحكم حتى
اذا قال يا حر او يا طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى
او لم ينو كما لو قال انت حر او انت طالق لان عينه قام مقام معناه
في ايجاب الحكم لكونه صريحا فلا يحتاج الى النية حتى لو طلق او اعتق
غلطا وقع كان اراد ان يقول سبحان الله او اسقني فقال انت
طالق او انت حر وكذا لو صرفه بالنية الى محتمله فله ذلك ديانة
كقصد الطلاق من وثاق لاحتمال اللفظ له ولا يصدق قضاء
لانه خلاف الظ وفيه تخفيف عليه ثم لا يخفى ما في كلام الشارح
من الركاكة وكان المناسب ذكر التفريع المذكور بعد قول المص
حتى استغنى عن العزيمة لخصوصية الدليل وهو قوله عليه
السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
والرجعة معنى الكناية وهو القسم الرابع من اقسام
اللفظ باعتبار الاستعمال اي استتر بالاستعمال تقييد
للاستتار بناء على ما تقدم من اشتراط الاستعمال وليس تفسيرا
للضمير المجرور لانه عائد اليها يعني ان المراد بالاستتار الاستتار
بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد
لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف
يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه
في الصريح لا يشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوها

كذا فى المرآة ص حقيقة كان او مجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز
قبل التعارف بعد ان من الكناية فهى عند الاصوليين اعم منها عند
علماء البيان كما بسطه ابن نجيم لانها مباينة للحقيقة والمجاز
عندهم ص وكنايات الطلاق ثم جواب سؤال مقدر وهو ان
هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر
ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى والجواب انما سميت
بها مجازا لانه لا استتار فى معانيها بل ظاهرة على كل احد لكنها
الكناية من جهة الابهام فيما تعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد
الا ان محل البينونة هو الوصلة وهى متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
النكاح والقرابة وغيرهما فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار
ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية
ولحاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة
النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا
ص سميت مجازا اصل المتن سميت بها مجازا فرو الجمع ثم
ظاهره ان الاستتار من قوله حتى كانت بوائن ويحتمل ان يكون
من قوله سميت بها مجازا ومقتضى هذا ان يكون اطلاق الكناية
على هذه الثلاثة حقيقة ولذا وقع بها الرجعى والظ الاول فان
ما عداها يدل على البينونة والطلاق يقع بموجبها فيكون بائنا
وفى الثلاثة لا يقع الطلاق بموجبها بل بالتطليق المقدر والواقع
به رجعى اى اعتدى لانى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق
والعدة وفى غيرها يثبت الطلاق بالنية ولا تجب العدة وكذا
فى استبرى واما فى انت واحدة فالمعنى انت تطليقة واحدة
على انه وصف للمصدر حيث نوى الطلاق ص والاصل فى الكلام
الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح فى هذا المعنى هو

التام

التام وهو القسم الاول من القسم الرابع من التقسيمات الاربعة
المتعلقة بالنظم والمعنى الدلالة كون الشيء الخ هذا التعريف
والتقسيم ذكره فى التحرير بناء على اصطلاح المناطقة كما صرح
به نفسه فانه بعد ما تكلم على ذلك وقسم الوضعية الى غير لفظية
كالعقود والنصب والى لفظية وهى كون اللفظ بحيث اذا ارسل
فهم المعنى للعلم بوضعه له قال هذا على اصطلاح المنطقيين ثم قال
واما الاصوليون فما فى الوضع دخل فى الانتقال اى الدلالة
الوضعية عندهم ما للوضع دخل فى الانتقال فيها من الشيء الى
غيره ثم ذكر ان الحنفية جعلوا الدلالة الوضعية قسمين لفظية وغير
لفظية وتكلم على غير اللفظية ثم قال واللفظية عبارة واشارة
الى اخر ما ذكره الش فقوله هنا واللفظية معطوف على غير اللفظية
الواقع فى كلام التحرير ومنها الطبيعية اى من العقلية =
الطبيعية وهى ما اقتضى التلفظ بلزومها الذى هو اللفظ طبع
اللافظ عند عروض المعنى له كدلالة اح على اذى الصدر ومراده
بذلك الرد على جعلهم لها قسيمة للعقلية وباعتباره ينقسم
اى باعتبار هذا التقسيم فى الدلالة اللفظية ينقسم اللفظ الى دال
الخ يعنى ان هذه الاوصاف للدلالة حقيقة وتتعدى بواسطتها
الى اللفظ فلا يرد ان ما ذكره المص بقوله واما الاستدلال الخ
صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب ثم لا يخفى ان المناسب للش
ان يقول كما فى التحرير وباعتباره ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة
الخ فيتنبه للاشارة الى بقية الاقسام اى اللفظ يعنى ليس
المراد بالنص هنا قسيم الظ بل كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب
والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما
او صريحا او كناية فالاضافة من قبيل جميع القوم الخ اى جميع هو
القوم وكل هو الدال وعبارة هى النص وتسمى هذه بيانية وخالف

مبحث
الاستدلال بعبارة النص

شارح التقرير فجعل الاضافة بمعنى اللام لان العبارة من اوصاف
الدلالة ويدل عليه كلام التقرير حيث قال عبارة النص دلالته على
المعنى من المجتهد اى ليس المراد العمل بالجوارح فهو فى قوله تعالى
اقيموا الصلوة استنباط وجوب الصلاة لا فعلها ص بظاهر
ما سيق الكلام له اى بظاهر لفظ ما سيق الكلام له فهو على حذف
مضاف والضمير فى له عائد الى ما سواء كان سوقا اصليا او لا
المراد بالسوق الاصلى ان يكون سوق الكلام لاجله كالعدد فى
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية وبالسوق الغير الاصلى ان
يكون المتكلم قصد التكلم به لافادة معناه ولا يكون ذلك مقصودا
اصليا بل جئ به لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح من هذه
الاية بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد
بيع الكلب فى قوله صلى الله عليه وسلم ان من السحت ثمن الكلب
صرح بذلك ابو اليسر كما ذكره فى التلويح وهذا بخلاف ما سبق
فى بيان النص والظاهر فان المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه
مع كونه اصلا والذى يشعر به كلام صدر الشريعة ان المراد
بالسوق هنا ما سبق فى النص وادعى المحقق العنترى انه هو الصواب
لان ما ذكره ابو اليسر يقتضى ان لا يكون الثابت بالاشارة
مقصودا اصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا التى تتم البلاغة
ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به شمس الائمة وقد
تقرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم
والا فلا يعتد بها على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة فعدم
قصد الشارع لها ظاهر البطلان اهـ وعلى هذا يعد العبارة الى
عند صدر الشريعة وعند غيره العبارة اعم منه مطلقا كما نبه
عليه فى التقرير لكن يرد على عدم التفرقة ما اورده العنترى من
انه يلزم ان لا يكون الاستدلال بالظاهر استدلالا بعبارة النص

وقد

وقد نقل فى التقرير اتفاق الاصوليين على خلافه فجعله له من الاحناف
مخالف لما اتفقوا عليه قلت ويجاب بان اتفاقهم على ذلك مبنى
على عدم اشتراطهم السوق الاصلى فى العبارة وصدر الشريعة
لما اشترطه مخالفا لهم لما علمته مما يرد عليهم لم يبال بمخالفتهم فى ذلك
ايضا فلذا لجعله من الاشارة لعدم السوق الاصلى فيهما على ان
الاخسيكثى فى منتخبه والبخارى فى مغنيه اشترطا فى العبارة القصد
وعليه كيف يصح الاستدلال بالظاهر المشروط فيه عدم القصد
من الاستدلال بعبارة النص المشروط فيها ذلك اللهم الا ان يقال
ذلك مبنى على مذهب المتقدمين القائلين بانه لا يشترط فى
الظاهر عدم السوق بل قد يكون وقد لا يكون بناء على تداخل
الاقسام عندهم كما قدمناه فى محله ويح يكون مراد صاحب التقرير
اتفاق المتقدمين فلا ينافى مخالفة غيرهم فالايراد ممنوع فقد
ظهر ان اشتراط السوق لم ينفرد به صدر الشريعة وان
لزوم اتحادها مع النص غير ضائر على ان الاتفاق فى شرح المنتخب
والشبلى فى شرح المغنى قالا ان الفرق بينهما عسير جدا ثم فرق
بينهما بالاعتبار وهو ان النص تصرف فى الكلام من جهة
المتكلم وفى العبارة من جهة المستدل والفرق بالاعتبار كاف
وفرق بعضهم بان النص من اقسام العبارة والعبارة من اقسام
المعنى ورده الشارحان بان النص اعتبر فيه النظم مع المعنى
مبحث الاستدلال باشارة النص وهو الثانى من القسم
الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المعنى ص فهو العمل بما
ثبت بنظمه اخرج الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى فى النظم
وقوله لغة خرج به الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يد النص
لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة وقوله لكنه غير
مقصود اخرج الاستدلال بعبارة النص وقوله ولا سيق له النص

تاكيد وقوله وليس بظاهر من كل وجه بيان لتسميته بهذا الاسم
كما في ابن نجيم واخرج به الشبلي في شـ المغني الظ لان الظاهر وان
كان الكلام غير مسوق له الا انه ظهر المراد به للسامع بصيغته
بلا تامل بالقصد الاول اى المعتبر في العبارة اى غير مقصودة
قصدا اصليا او غير اصلي بل يحتاج لتامل اى لعدم السوق له
ثم ان كان الغموض يزول بادنى تامل يقال لها اشارة ظاهرة
وان كان محتاجا الى زيادة تامل يقال لها اشارة غامضة
ويسمى هذا في علم اخر بدلالة التضمن كذا في ابن نجيم والمراد به علم
الميزان ولا يخفى ان دلالة التضمن عندهم هي دلالة اللفظ على
جزء ما وضع له كدلالة الانسان على الحيوان وما هنا ليس كذلك
لان المراد من غير المسوق له ما يكون من لوازم المعنى كما قدمنا
فهي دلالة التزام وبه صرح في التحرير حيث قال وظهر انها
التزامية وان خفي اللزوم كان السامع لو بيان لوجه
تسميته اشارة كما هو صريح عبارة الصنيعين م كقوله تعالى
و على المولود له مثال للعبارة والاشارة من المعقولات
و مثالهما من المحسوسات ما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله
فرآه و راى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من
غير قصد فما يقابله فهو كالمقصود بالنص وما وقع عليه الطرف
بصره فهو كالمفهوم بطريق الاشارة م سيق لاثبات
النفقة اى اطعام الوالدات وكسوتهن على الارضاع اذا
كن مطلقات كما في تفسير الجلالين فيكون مخصوصا به
الضمير في يكون للاب و في به للنسب و بالعكس يعني لما انسب
الولد اليه بلام التمليك ولا يمكن حمله عليه للاجماع دل على
اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام
اعجمية يعد الولد قرشيا وفيه اشارة ايضا الى ان له ولاية حق
التملك

التملك في مال ابنه وانه لا يقتل به ولا يحد بوطء جاريته وان علم
حرمتها وانه بنفسه يتحمل نفقة الولد ولا يشاركه بها احد كنفقة
عبده وان الولد لا يشاركه احد في نفقة ابيه الفقير كما في شـ المص
وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما اى بناء
على ان الشطر النصف الا البعض قال في التحرير لكن القطع بعدم
ارادة النصف به لان ايام الاياس والحبل والصغر من العمر نحوا
خمسة عشر لا تكاد توجد ولا يثبت حكم العموم بوجوده في فرد
نادر واستعمال الشطر في طائفة من الشيء شائع قول وجهك
شطر المسجد الحرام ومكثت شطرا من الدهر فوجب كونه المراد
به اهـ قال شارحه ثم هذا بعد ثبوته عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم لكنه لم يثبت عنه بوجه من الوجوه قاله ابن منده وقال
ابن الجوزي لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح ثم النووي مع
زيادة باطل فقبل التخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له الآية خص منه اباحة وطء الاب جارية ابنه
مع ثبوت دلالة النص وهو القسم الثالث من قسم معرفة وجوه
الوقوف على المعنى ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم
الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في
حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة كذا في التلويح
فما ثبت بمعنى النص لغة كذا عبارة المتن قال الدلخلة على لغة
من الث وهو في الاصل منصوب على التمييز من قوله بمعنى النص
وقد غيرت اعرابه وخرج بالتعريف العبارة والاشارة لثبوتهما
بالنظم وخرج الاقتضاء لانه ثابت شرعا والحذف لانه ثابت
عقلا بحيث يعرفه كل لغوي اهـ قال الخير الا ساوم ليس
المراد منه اى من معنى النص الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك
من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام

حقيقة

من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي
يعرف ذلك وكما عرف بالمعنى اللغوي التأفيف وهو اظهار التبرم المنبى
بالتلفظ بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فثبت الحكم في
الضرب والشتم به كذا في جامع الاسرار لكن في التحرير ما يخالفه فانه
عرفها بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت يفهم مناطه بمجرد فهم
اللغة كان اولى او لا كدلالة لا تقل لهما اف على تحريم الضرب واما على
مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الايلام فغير مشهور في الوجه
انه من الاشارة فهو تأكيد هو ما جزم به في التحرير بحا القائلين
اخرج به عن القياس بحر وجه بلغة نعم هو للاحتراز على ما قاله
البعض ونص عليه الشافعي في الرسالة من ان الدلالة نوع من
القياس ويسمونها قياسا جليا ص والثابت به اي بهذا القسم
ص كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لانها
الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم
على خبر الواحد والقياس كذا في التلويح دون الاشارة لاختصاصها
بالنظم يعني ان الدلالة والاشارة وان اشتركا في وجود المعنى
اللغوي فيهما الا ان الاشارة وجد فيها ايضا النظم فبقي النظم سالما
عن المعارض فيقدم الثابت بها على الثابت بالدلالة فالباء داخلة
على المقصور ولكن القصر اضافي فان النظم موجود في العبارة ايضا
كما تقدم فافهم ومثال تعارضهما ثبوت الكفارة عند الشافعي
في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ لانها لما وجبت في الخطأ
مع عدم العذر فلان تجب في العمد اولى فيما رضه قوله تعالى
ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم
فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص واما
وجوب القصاص فمن عبارة النص الوارد فيه كذا في التلويح
فيثبت الحكم في غيرهما بالدلالة اي يثبت الحد والكفارة لغيرهما عن
ممن

ممن زنى وهو محصن وغير الاعرابي ممن واقع وهو صائم للمشاركة
في العلة وهو كونه انى محصنا وكونه افسد صومه وهو ثابت
بدلالة النص وثبت ايضا بقصة الاعرابي وجوب الكفارة على من
افسد صومه بالاكل والشرب لهذه العلة فان المعنى يفهم في الوقاع
موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فان الصوم الامساك
عن المفطرات الثلاث الاكل والشرب والوطئ فيثبت فيهما بل اولى
لان الصبر عنهما اشد والداعية فيهما اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر
فيهما المدرك بالراى قيد بذلك اشارة الى ان الدلالة لا تقدم
على القياس المنصوص العلة فانها ح بمنزلة النص كما في التلويح
لان فيه شبهة نراى الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص في
احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم فلا يقال انها تثبت بخبر الواحد ايضا
مع ان فيه شبهة لان الشبهة فيه واقعة في طريق الثبوت كذا اشار
اليه في التلويح ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوي وهذا بناء على ما هو المشهور من ان المعاني
لا عموم لها واما على قول من يقول بعمومها كالجصاص وغيره فيطل
لان بمعنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص
ذلك لان الموجب لحرمة التأفيف في موضع الاذى والشرع جعله
علة الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة
فيحصل اقتضاء النص وهو الرابع من القسم الرابع وبه تمت الاقسام
العشرون ص واما الثابت باقتضاء النص الخ اعلم ان الثابت اذا
كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه وهنا له
امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط
والاقتضاء وهو طلب النص له وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت
هنا على ما يفهم من كلام الشارح من تفسيره ما بالحكم وعليه فيقرأ قوله
بشرط تقدم عليه بتنوين شرط والجملة بعده صفة له والمقتضى

في قوله بواسطة المقتضي بمعنى المفعول وهو الشرط والفاء في فان اشارة
الى تعليل المتقدم لا غير والفاء في فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم
نتيجة الاقتضاء فالتقدير واما الحكم الثابت بمقتضى النص فلم يعمل النص
في اثباته الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم عليه لانه امر اقتضاه و لما
كان مثبت ذلك الحكم مضافا الى النص بواسطته لا يكون ثابتا بالرأي
فكان كالثابت بالنص وهذا الوجه يحتاج الى حذف الجار والمجرور وحذف
الرابط او العائد ان جعلت ما موصولا وهو في اثباته كما قدره الش وثم
وجه اخر في عبارة المتن ذكره الشراح وهو ان يكون الثابت عبارة عن
المقتضى بالفتح لانه الثابت باقتضاء النص والضمير البارز في عليه
راجع الى النص ويقرأ بشرط تقدم باضافة شرط والتنوين في تقدم
يكون عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد اليها اي بشرط
تقدمه وذلك اشارتان الى الثابت والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء
واللام بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل اشتراط
تقدمه عليه وفي فصار لبيان كونه نتيجة الجملة الاولى وتقديره كلا
واما المقتضى فالشيء الذي لم يوجب النص حكما الا بشرط تقدمه اي
ذلك الشيء عليه وهذا ظاهر ما يوجد في غالب نسخ الشرح من اثبات
الضمير في تقدم لكنه غير موجود في اصل عبارة المتن وينافيه تفسير
الش ما بالحكم فانه مبني على الوجه الاول كما علمت قيل ويرجح هذا الوجه
استغناؤه عن اعتبار حذف العائد الى الموصول خصوصا مع تقدير
المضاف وايضا تعيين رجوع الضمير في قول المص الاتي وعلامته الى
المقتضى فالظ منه ان يكون الثابت عبارة عنه في اثباته يعني ان
الضمير العائد الى الموصوف او الموصول محذوف مع اعتبار تقدير
المضاف الى ذلك الضمير كما نبهنا عليه سابقا اي تقدم ذلك الحكم
على النص الصواب ان يقول اي تقدم ذلك الشرط على النص وذلك
لان الشرط هو المقتضى بالفتح كالبيع في المثال الاتي وهو سبب الحكم

اعني

اعني الملك فالذي تقدم على النص انما هو المقتضى وبواسطته صار الحكم
مضافا الى النص وهو حكم المقتضى اي بالفتح وكذا قوله فكان حكم
المقتضى وقوله وعلامته اي المقتضى وقوله اي ظهور المقتضي وقوله
بخلاف المقتضي كل ذلك بالفتح وما سواه مما لم يضبطه الش بالكسر
سمي بذلك اي سمي المقتضى بالفتح مقتضى لانه امر اقتضاه اي
طلبه النص من الاقتضاء بمعنى الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته
وكان الاصوب ذكر هذه العبارة عقب قول المص بواسطة المقتضى
ليندفع ايهام عود الضمير في سمي الى المقتضي بالكسر فان اثباته
بغير المنطوق هذا مناط الفرق بين المحذوف والمقتضى على ما ذهب
اليه بعضهم ومشى عليه صدر الشريعة اولا في تنقيحه وعليه
فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم
والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
فهو داخل في الاربعة المذكورة وليس قسما خامسا كما يتوهم فالمراد
باللفظ الدال على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما
تقديرا وبعضهم فرق بينهما بان دلالة اللفظ على المحذوف من
باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته على المقتضى من باب دلالة
اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وعليه
مشى صدر الشريعة ثانيا في توضيحه وكثير من الاصوليين جعلوه
من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا
للمنطوق شرعا او عقلا او لغة كما سيأتي فتحول السؤال عنها
اليه مثاله في التوضيح وفيه بحث ذكره ابن الكمال في تغيير التنقيح وهو
ان النسبة لم تنتقل من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر
الاهل او ثبت ام اقول لعل المراد بالتحول التحول الصوري فان
المستفاد من اللفظ ان السؤال متوجه اليها وبعد ظهوره تحول
اليه فليتامل ونقل المفعولية منها اليه يعني نقل اعرابها

وهو النصب اليه بعد ان كان مجرورا فيجري فيه العموم والخصوص
بخلاف المقتضى هذا ما ذهب اليه الامام فخر الاسلام وشمس
الائمة وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم يتحقق في بعض افراد هذا
النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا
وخروجا غير مذكورين وبنية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على
ما عرف فسلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما
لا يقبل وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر وسموه محذوفا ووضعوا
علامة يبين بها المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ في ذلك كذا في
جامع الاسرار وقالوا يجوز عمومه ما خلا الدبوسي هذا
مخالف لما في جامع الاسرار وغيره من ان اصحابنا جميعا ذهبوا
الى انتفاء عمومه حيث قال اعلم ان المتقدمين من اصحابنا واصحاب
الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما
فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه
يشمل الجميع ثم اختلفوا في عموم المقتضى فذهب اصحابنا جميعا الى
انتفاء عمومه وذهب اصحاب الشافعي الى القول بجواز عمومه والقا
الامام ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا اهـ وظاهره
ايضا ان مخالفة ابي زيد الدبوسي في جعل الكل قسما لا في القول بجواز
عمومه المشهور قيد به لان له مثالا غير مشهور وهو
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتضى الملك المصحح له ايضا اذ تحرير
الحر غير متصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار المقدر
رقبة مملوكة ولعل هذا انسب لكلام المص فانه لا يلزم في الاول
ان يكون للتكفير كما قاله ابن نجيم ص ولم يذكره اي لم يذكر الا
الملك فالضمير المستتر عائد على فاعل الامر لا استلزامه اياه
كانه قال بعه مني واعتقه بالوكالة عني كانه اشار بقوله
بالوكالة عني الى ما اختاره في التلويح من ان عني حال من فاعل اعتقه
اي

مطلب
ما اضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة

اي نائبا عني ووكيلا فالمقدر في كلام الش واعتقه حال كونك نائبا
عني بطريق الوكالة وجعله في التوضيح صلة البيع ورده شارحه العلامة
بانه لا يقال بعته عنك بل منك ولم يذكر الش قوله بالف الواقع في المثال
فلم يعلم منه متعلقه وعبارة التوضيح هكذا كانه قال بع عبدك عني بالف
وكن وكيلا في الاعتاق فظاهرها انه متعلق بالبيع وقال في التلويح والتحقيق
انه متعلق باعتق على تضمنه معنى البيع كانه قال اعتق عني مبيعا مني
بالف فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه =
الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار
الروية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام كذا في التلويح
فالدلالة اولى لان الثابت بدلالة النص يوجبه باعتبار المعنى
لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى تصحيح
المنطوق قيل ولم يوجد لتعارضهما مثال خلافا للشافعي رح فانه
يقول ان له عموما لان المقتضى كالمنصوص في ثبوت الحكم به فالثابت
به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت بالنص له عموم
فكذا هنا لان ثبوته ضرورة علة لعدم عمومه عندنا
نكرة في سياق النفي لان التعليق للمنع فكانه قال لا اكل وحرر ابن
نجيم ان ان اكلت الخ قال ورده اي كون المثال من قبيل المقتضى في
التحرير بقوله وليس من المقتضى المفعول في نحو لا اكل وان اكلت
اذ لا يحكم بكذب مجرد اكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحته
الشرعية فخصه باسم المحذوف ولم يجد حكمهما في عدم العموم غير
ان عمومه لا يقبل التخصيص اذ ليس لفظيا ولا في حكمه فلو نوى ماكولا
دون اخر لم يصح ديانة خلافا للشافعية وتمامه فيه ويظهر من عبارة
التحرير ما في قول الش تبعا لابن نجيم ان ان اكلت لا يصح ان يكون
مقتضى اذ المقتضى هو المحذوف اللهم الا ان يراد مفعول ان اكلت فتامل

فيكون ثابتا اقتضاء اى لا لغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف
المراة بالطلاق ولكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من
المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة كذا فى التوضيح
لان معناه افعلى فعل الطلاق الخ يعنى ان الامر ثابت فى الاول لغة
لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل فى المستقبل وهو مختصر
من الكلام المطول ومطوله افعلى فعل الطلاق والمصدر اسم يقع على
لا قل ويحتمل الكل فصحت نية الثلاث قاله المص   وفى الثانى
البينونة على نوعين فتصح نية احدهما يعنى ان صحة نية الثلاث فى
انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي
المشترك او احد نوعي الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البائن
قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى
الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح فى حقه
فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان
مشتركا والا كان جنسا لهما كذا فى التلويح   فصل التنصيص على
الشيئ باسمه العلم الخ   لما بين الاستدلالات الصحيحة عندنا وكان
بعض الاستدلالات مما تمسك به البعض غير صحيح عندنا اراد ان
ينبه عليه واعلم اولا ان الشافعي رح قسم الدلالة الى دلالة منطوق
ودلالة مفهوم وقسم الثانى الى مفهوم موافقة وهو دلالة النص
عندنا ومفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
فى الحكم ويسمى عندهم دليل الخطاب قال فى التحرير وهو اقسام مفهوم
الصفة والشرط والغاية عند مد الحكم اليها نحو فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فتحل اذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييد الحكم به
به نحو ثمانين جلدة ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كفى الغنم
زكاة والعرف كلها على نفيه سوى شذوذ والحنفية ينفون مفهوم
المخالفة باقسامه فى كلام الشارع فقط ويضيفون حكم الصفة

والشرط

والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلى لا الى الدليل وحكم الغاية والعدد
الى الاصل الذى قرره السمع اهـ واعلم ايضا ان لمفهوم المخالفة عند
القائلين به شروطا وهى على ما فى التوضيح ان لا يظهر اولوية المسكوت
عنه بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه فيه ولا يخرج اى المنطوق
مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم وح لا يدل على نفى الحكم
عما عداه ولا يكون لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او وقوع الحادثة ان
فى الابل السائمة زكاة ولا لعلم المتكلم بان السائل يجهل هذا الحكم
المخصوص كما اذا علم ان السائل لا يعلم بوجوب الزكاة فى الابل السائمة
فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكاة قال فى التلويح وقال بعض
المثبتين له فى اخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص
المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص
المنطوق بالذكر فائدة من غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف اى
صدر الشريعة حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها
ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد
صور لا يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن
المسكوت عنه اهـ فاحفظ هذه المقدمة لتكون على بصيرة فيما
يرد عليك   اى الدال على الذات ولو اسم جنس يعنى انه ليس
المراد بالعلم ههنا النحوى بل ما يشمله وغيره فالعلم بانواعه الثلاثة
الاسم والكنية واللقب النحوى داخل فى مسمى اللقب الاصولى وكذلك
اسم الجنس و يتناوله الاسم الجامد وهو احتراز عن الوصف الذى لم
يستعمل استعمال الاسماء كذا فى حواشى ابن ابى شريف على جمع الجوامع
فالمراد بالعلم ما ليس وصفا مجازا مشهورا عندهم   ص يدل على
المخصوص عند البعض قد علمت ان الشافعى يقول بمفاهيم المخالفة وجميع
بها الا مفهوم اللقب وهو المذكور ههنا فلا يقول بحجيته كالحنفية قال

في جمع الجوامع وشرحه للمحلي واحتج به البعض وهم الدقاق والصيرفي من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة وانكر ابو ح رح الكل مطلقا وانكر الكل الامام التقي السبكي في غير الشرع من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم لكن قد علمت فيما مر عن التحرير ان ابا ح لم ينكر الكل مطلقا بل في كلام الشارع ففيه خلاف عنده لكن ما تقدم هو قول الجمهور وانما انكره في كلام الشارع فقط لكونه من جوامع الكلم فيحتمل فوائد كثيرة ولذا ترى الخلف يستفيدون ما لا يدركه السلف بخلاف الروايات فانه قلما يقع فيها تفاوت الانظار كالشافعي مخالف لنا مر عن جمع الجوامع فتدبر ويقال له مفهوم المخالفة المناسب لما تقدم ان يقول ويقال له مفهوم اللقب اذ مفهوم المخالفة اعم منه فافهم ص بالاكسال مصدر اكسل قال في القاموس واكسل في الجماع خالطها ولم ينزل او عزل ولم يرد الولد لما فهموا ذلك اي لانهم فصحاء من اهل اللسان ص سواء كان مقرونا بالعدد اولم يكن هو الصحيح كما ذكره المص في شرحه احترازا عن قول الثلجي من اصحابنا فانه قال بان مفهوم العدد معتبر ولهذا زاد المشايخ في تعليل التعميم بقوله سواء كان نحو علة الزيادة ان العتاق والعفو نظير الطلاق في جامع الاسقاط والنذر كاليمين ص والاستدلال منهم جواب عن كلام الخصم بان فهمهم الانصار انحصار الحكم على الماء ليس بدلالة التنصيص بل باللام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود ص فيما يتعلق بعين الماء اي لا مطلقا للاجماع على وجوبه بالحيض والنفاس غير ان الماء الخ جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عنه بما ذكر اذ الا يخال دليل الانزال وهو امر خفي فيدور الحكم مع دليله كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر مع ان المشقة

هذ

قد لا توجد بالفعل في بعض الاسفار وهذا في غير الميتة والبهيمة والصغيرة والا لا يجب الغسل الا بالانزال عندنا لان المحل لما لم يكن مشتهى فلا بد من معاينة الانزال كما في ابن نجيم ص الى المسمى بوصف المراد بالوصف ما يكون قيدا للذات سواء كان نعتا نحو ما في الغنم السائمة زكاة ام لا نحو في سائمة الغنم زكاة وقوله خاص اي مخصص بنقص شيوع معناه لا ما كان للكشف او المدح او الذم او خرج مخرج الغالب او غير ذلك مما مر فلا يرد ما اورده في التوضيح على الشافعي انه قد يكون للوصف لما ذكر وقد يكون للتاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه اه وقد علمت فيما مر ان الشافعي رح لم يدع انحصار فائدة الشرط بنفي الحكم عما عداه بل قال انما يكون كذلك اذا لم يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غيره نحو المحصنات المؤمنات الظاهر ان الصواب ما في اصول فخر الاسلام ومتن التنقيح من قوله نحو من فتياتكم المؤمنات اذ هو محل النزاع واما ما ذكره الخ فلا مفهوم له اتفاقا لانه خرج مخرج الغالب كما في تفسير الجلالين او ذكر للتشريف كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات كما في شرح التحرير ص حتى لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة الطول بفتح الطاء الغنى اي عند القدرة على نكاح الحرة فيكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم كذا في التلويح قال الفنري س د على الشافعي رح ان التخصيص انما يثبت عند التعارض وعنده يكون المنطوق راجحا لانه اقوى من المفهوم ص لفوات الشرط وهو عدم الاستطاعة والوصف وهو قيد الايمان المذكور فيه ان النص الذي ذكر فيه الوصف غير مذكور وهذا يدل على ان مراده التمثيل بما قلنا وما ذكره من سبق القلم فالنفي حكم شرعي عنده اي نفي الحكم عن غير المنطوق حكم شرعي عند الشافعي رح لانه من مدلول الدليل اللفظي المذكور

واعلم انه لاخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن
هذا العدم عندنا هو العدم الاصلى الذى كان قبل التعليق وعند الشافعى
رح هو ثابت بالتعليق مضافا الى عدم الشرط فانه لولا الشرط لثبت
الحكم فى الحال فلا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده لانه حكم
شرعي فلهذا الحق الوصف به فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف
لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم فى الحال فظهر
للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به ويتفرع ايضا على كونه
حكما شرعيا عنده جواز التخصيص لعموم الاية السابقة وعدمه
عندنا بل الاية باقية على عمومها من جواز نكاح الامة مع القدرة
على نكاح الحرة ومن جواز نكاح الامة الكتابية عند عدم الشرط
متعلق بالمعدوم عاملا فى منع الحكم دون السبب يعنى ان
التعليق المذكور عنده يمنع الحكم اعنى حكم السبب فى فانت طالق وهو
وقوع الطلاق على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه فى الحال دون
السبب فانه لا يؤثر فى قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ان
صار موجودا وعندنا يمنع السبب اى انعقاده للسببية فى الحال كما
يأتى كلك الطلاق كان عليه ان يقول لكون وقوع الطلاق اذ هو
حكم السبب اعنى انت طالق كما حررنا لان السبب لم يتقرر
لان الغرض عنده انعقاد السبب فى الحال حالة التعليق مع تأخير الحكم
فيشترط قيام الملك لان السبب لا يتعلق بغير محله والملك
غير قائم والحالة هذه فلا انعقاد للسبب فكان هذا لغوا كقوله
لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ولامة الغير ان دخلت الدار
فانت حرة ثم وجد الشرط فى الملك ص بالملك اى بملك الاستمتاع
فى الطلاق وبملك الرقبة فى العتاق فالمراد ما يشمل الحقيقى والحكمى
والجار والمجرور متعلق بتعليق ص ويجوز التكفير بالمال قبل الحنث

اى يجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة
مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث قيد بالمال لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز اتفاقا والفرق له ان المالية تقبل الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء كما فى الثمن بان يثبت فى الذمة مع انه لا يجب اداؤه عاجلا
البدنى فانه لا ينفك فيه احدهما عن الاخر وورد فى التوضيح الفرق المذكور
بان المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الافعال فيصير
كالبدنى لوجود سببه وهو اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة
ثابتا قبل الحنث فانها وان كانت معلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع انعقاد
السببية عنده وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
وقد اشار المص ببناء هذا على الحكم السابق كما فى التلويح الى انه جار
فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات
الشرط ام لا فلا يرد ان هذا ليس من التعليق بالشرط فى شىء بالمعنى
الذى نحن فيه على انه يحتمل ان يقال انه فى معنى من حلف فليكفر ان
حنث بناء على مذهب الشافعى رح او ان حنثت فعلى اطعام بناء على
مذهبنا من ان سبب الكفارة هو الحنث فيصير مما نحن فيه بل
عند وجود الشرط اى يتأخر انعقاده الى وجود الشرط ص حائل
بينه وبين المحل لانه مانع عن الوصول الى المحل فى تأخير السببية
للحكم اى فى تأخير سببية الايجاب للحكم وقوله الى وجود الشرط
متعلق بتأخير وقوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح
جواب عما اورد على القول بجواز تعليق الطلاق بالملك بان قوله
عليه السلام لا طلاق قبل النكاح يقتضى عدمه ومحصل الجواب
ان الحديث محمول على نفى التنجيز اى لا طلاق منجزا قبل النكاح بدليل
ما نقل عن الزهرى فى مناظرته لهشام بن سعد وذلك انه قال
كانت المراة تعرض على الرجل فى الجاهلية فاذا لم تعجبه قال هى طالق
ثلاثا فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح

رداعليهم وتمامه فى التقرير محمول على نفي التخيير كذا فى النسخ بالثا

والحاد والصواب التخيير كما قررنا وبطل تعجيل التكفير لجواب

عن قول الشافعي بجواز التكفير بالمال قبل الحنث لوجود سببه وحاصله

منع ان سبب الكفارة اليمين لانها انعقدت للبر فكيف تكون سببا

للكفارة بل سببها الحنث كذا فى التنقيح وجاز نكاح الامة نحو

بيان لوجه قولنا بجواز نكاح الامة وعدم اعتبار مفهوم الشرط

وحاصله كما فى التوضيح ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون

الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد الحكم

بتقدير معين واعدمه على غيره فيكون للتعليق تأثير فى عدم الحكم

ونحن نعتبره معه فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم

على تقدير وهو ساكت عنه على غيره فالمشروط بدون الشرط

مثل انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزا كلام

واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعماه مايدل

على الحقيقة بلا قيد تبع فيه من قال انه موضوع للماهية ورده فى

التحرير وحده فيه بما دل على بعض افراد شائع لا قيد معه مستقلا

لفظا اه فقوله ما دل على بعض افراد شامل للمطلق والمقيد وما

عسى ان يكون ليس باحدهما مما هو كذلك وقوله شائع صفة

بعض مخرج للعام وللمعارف كلها الا المعهود الذهني وقوله لا قيد

معه اى مع البعض مخرج للمقيد وقوله مستقلا لفظا ذكره لئلا

يخرج المعهود الذهني فانه من المطلق واللام فيه قيد لكنه غير

مستقل اذ المراد بالاستقلال الاستقلال اللفظي له من حيث

الدلالة على المعنى الموضوع له لا التمام فى المعنى الذى يحسن السكوت عليه

عليه ص يحمل على المقيد وان كان فى حادثتين عند الشافعي

اعلم انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم

او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدهما موجبا لتقييد الاخر فلا حمل

كاطعم

كاطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان اوجبه بالذات كاعتق رقبة ولا

تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كاعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة

كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم عدم اعتاقها عنه فانه يحمل

المطلق عليه وان اتحد فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا

تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا تعتق اصلا وان مثبتا فاما

ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا

حمل عندنا خلافا للشافعي رح وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق

والتقييد فى السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل والا حمل كالتتابع

فى صوم كفارة اليمين وتمامه فى التلويح وبه علم ان محل الاختلاف ان

يراد مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة فعندنا لا يحمل خلافا

له وانا نقول بالحمل اذا اختلف الحكم وكان احدهما موجبا للتقييد

او اتحد الحكم مع اتحاد الحادثة فى غير السبب كذا فى ابن نجيم

او حادثة كذا فى ابن ملك واعترضه فى العزمية بان هذه الصورة

داخلة تحت عبارة المص ومفهومة منها بموجب ان الوصلية فذكرها

هنا بطريق العطف مستغنى عنه بل مخل من حيث المعنى فانها

مقيدة بمؤمنة فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ص وسائر

الكفارات وهى كفارة الظهار واليمين غير مقيدة ظاهره انه

جعل سائر فى كلام المص مبتدا وغير خبرا عنه فيتغير اعراب المتن

فالاولى ان يقول فانها غير مقيدة كما قال فى سابقه ص الطعام

فى اليمين لم يثبت فى القتل لجواب سؤال يرد على الشافعي رح وهو

ان الطعام لم لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين لكل

جنس واحد اى وجود الطعام يعنى فى مسئلتنا والا فكلها

الطعام وحاصله ان التخصيص باسم العلم ليس بقيد فلا يثبت الا

المنطوق ولا ينفى الحكم عما عداه واذا لم يفد العدم فى محل النص

لم تجز تعديته لان تعدية المعدوم محال وهذا مبنى على ما بينا

عليه فيما تقدم من ان قولهم التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على
الخصوص و نفى الحكم عما عداه ليس بمذهب الشافعي رح اذا ورد
في الحكم الضميرين ورد عائد الى الاطلاق و التقييد المفهوم من المطلق
والمقيد وافرده باعتبار المفهوم و تقييده بذلك لا للاحتراز عن ورودهما
في السبب فانه لا حمل فيه كما تقدم و سيشير اليه المص فكان الاولى
اسقاطه وحادثة واحدة قيد به لانهما لو كانا في حكم واحد وحادثتين
ككفارة اليمين والقتل لا يحمل عندنا كما تقدم وانما لم يذكره المص استغناء
بقوله وان كانا في حادثة تأمل وهو مقيد ايض بالحكم المثبت كما تقدم
بقراة ابن مسعود رض وهى فصيام ثلاثة ايام متتابعات وهي
مشهورة فيجوز العمل بها عندنا ص لا يقبل وصفين متضادين
عبر في الغرضين بمتقابلين وهو الظ لان المتضادين الامران الوجوديان
واحد الامرين هنا عدمي ولذا فسره الش تفسير مراد بقوله كالتقييد
التتابع وعدمه لكن عبارة المص في الش التتابع والتفرق وح فلا اشكال
لان التفرق وجودي على انه ذكر في العزمية ان الذى يفهم من كلام
صاحب التحقيق في مواضع ان اطلاق اسم الضد على جميع المتقابلات
اصطلاح الفقهاء ص فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه فيحمل على
المقيد بالقراءة المشهورة و بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي
فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها
على النص واعلم ان ما ذكره المص من المثال غير متفق عليه لان الشافعي
لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة
كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم
في حديث الاعرابي صم شهرين وروى صم شهرين متتابعين كذا
في التلويح لجواز تعددها كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما
فان الصفة قد تكون علة و قد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة
الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط لان الاثبات

لا يوجب

لا يوجب نفيا اصلا لانه ساكت عن الكافرة فكانت باقية على العدم الاصلى
فان الاصل عدم اجزاء تحرير رقبة في كفارة القتل لكن ثبت اجزاء المؤمنة
بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلى ص ولئن كان فانما
يصح هذا المنع مختص باحد جزئيات المطلق والمقيد اعنى ما يكون بينهما
تفاوت كالمثال المذكور لا مطلقا يوجب النفي هذا اولى من قول
ابن ملك اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته لانه ليس في سياق كلام
المص المصرح بمنع ذلك ص فان القتل اعظم الكبائر اى بعد الاشراك
بالله تعالى و لا كذلك الظهار واليمين وفي التوضيح ان القتل من اعظم
الكبائر بزيادة من وهو الاولى وعليه يحمل كلام المص فان قتل الخطأ
ليس اعظمها وظاهر كلامهم ان قتل الخطا كبيرة وهو مشكل لانهم قالوا
ان الكفارة لا تجب في الكبيرة كذا في ابن نجيم واما قيد الاسامة
والعدالة الخ جواب عما اورد نقضا علينا بانكم جعلتم قيد الاسامة نافيا
لوجوب الزكاة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله صلى الله
عليه وسلم في خمس من الابل زكاة على المقيد وهو قوله صلى الله عليه
وسلم في خمس من الابل السائمة زكاة و قيدتم قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وفي كلام الش
تغيير اعراب المتن ص فلم يوجب النفي اى نفي الجواز بدون القيد
كحديث في خمس الابل متعلقة بالاطلاق مع ان الاول في
في السبب يعني ان لا اول وان كان الاطلاق والتقييد في حادثة واحدة
الا انهما في السبب والمذهب عندنا ان المطلق لا يحمل على المقيد وان
اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقوله والثاني
في الحادثة يعني المتعددة فان الاطلاق والتقييد هنا في حادثتين قال
الله تعالى في اية المداينة واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال تعالى
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا
ذوي عدل منكم والمذهب عندنا ان المطلق لا يحمل على المقيد في حادثتين

وظاهر كلام الش ان هذا الجواب ثان عن النقض المورد علينا وحاصله انه
لا يلزمنا ما اورد تم علينا لان الاول فى السبب والثانى فى الحادثة المتعددة
ونحن لا نقول بالحمل فيهما وهو كما ترى لا يدفع الا يراد المذكور لان للمورد
يقول انكم قد حملتم فيهما فالجواب بانا لا نقول بالحمل المذكور غير نافع والصواب
ما فى التنقيح حيث جعل الكلام المذكور من تتمة كلام المورد تقوية للايراد
وعبارته ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام فى خمس من الابل زكاة
بقوله فى خمس من الابل السائمة زكاة مع انهما فى السبب وقيدتم قوله
تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما
فى حادثتين   ص وقال القران فى النظم فى نقله فى شرحه عن بعض اهل
النظر مخالفين للعامة   ص فلا تجب الزكاة على الصبى لاقترانها بالصلاة
بناء على ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن
مخاطبا باقيموا الصلوة لم يكن مخاطبا باتوا الزكاة لكنا نقول انما لا تجب
الزكاة على الصبى لكونها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لا للقران
فى النظم كذا فى التوضيح   واثبتوا الشركة اى جعلوا الثانية مشاركة
للاولى فى التعلق فى الجملة الناقصة فان الناقصة توجب المشاركة اتفاقا
كان دخلت الدار فانت طالق وزينب تعلقا   ولا يشمل ما قلنا اشارة
الى ان قوله لان الشركة تعليل لشيء مقدر   ص والعام اذا خرج الخ
هذا من جملة الاستدلالات الفاسدة التى تمسك بها البعض وهو ان
العام الوارد على سبب خاص اى الصادر عند امر دعا الى ذكره يختص بسببه
اى يقتصر عليه ولا يتعداه الى غيره قال فخر الاسلام وعندنا هذا باطل
وسيأتى الاستدلال عليه وقد حرر المص تبعا لفخر الاسلام موضع
الخلاف وميز المتفق عليه من المختلف فيه قال فى شرح المغنى ولهذا قسمه
على اربعة اقسام وذكر الخلاف فى القسم الرابع وحاصله ان العام لا يخلو
اما ان يكون واردا جزاء لسبب منقول او جوابا لسؤال سائل والجواب
اما ان يكون مستقلا او غير مستقل واما ان يكون زائدا او لا يكون زائدا

او

او بغيرهما بحث مر فى عنوان الكلام فى ان العام لا يختص بسببه فى القسم
الرابع ويختص فى الثلاثة الباقية والعموم ممنوع فى الاول والثالث لان
قوله فسجد وقوله فرجم فعل ولا عموم له وان اريد عمومه باعتبار المصدر
الذى دل عليه فهو واقع فى الاثبات فلا يعم وكذا قوله بلى ونعم فان العام
ما يكون لفظا ومعنى او لفظا وهما ليسا من القبيلين وتكلف بعضهم
للجواب بان عموم رجم من حيث الاسباب لانه لو لم ينقل بسببه يحتمل
انه وقع لردة او قتل نفس ظلما او فساد وكذا فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة
او قضاء متروكة او سهو وعموم بلى ونعم من حيث انه يصلح جوابا
لانواع من الكلام وفيه ان دلالة فسجد بالاقتضاء والمقتضى لا عموم
له وان عنو نعم مطلق والجواب فسجد مطلق ايض كما اشار اليه فى التقرير
حيث ذكر انه اراد بالعام غير المصطلح   ص او يخرج الجواب ولم يزد
عليه يعنى واستقل بنفسه وقوله بعد او لم يستقل بنفسه معطوف
على هذا المقدر وعلى تقريرك يكون لم يستقل صفة لموصوف محذوف
مع ما اضيف اليه ولا يخفى ما فيه ولو زاد الواو بان قال ولم يستقل
لكان اظهر وظاهر كلام فخر الاسلام انه ليس مما خرج الجواب بل
جعل قسما اخر فهو معطوف على فعل الشرط اعنى خرج   كقول الاخر
اليس لى عليك الف فيقول بلى او نعم يعنى فيقول الشخص الاخر ذلك
ولو قال كقول الشخص اليس لى عليك الف فيقول الاخر لكان اولى
وهذا اقرار بالالف بناء على العرف واما على ما ذكره النحويون فلا
يكون جواب هذا الكلام بنعم اقرارا قال فى التلويح نعم مقررة لما سبق
من كلام موجبا ومنفى استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى
جواب كان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا
الا ان المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام
الاخر ويكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما او خبرا
فصار كبعض الكلام ادخل الفاء فى جواب لما كما فى قوله تعالى فلما

نجاهم الى البر فمنهم مقتصد وذلك جائز عند ابن مالك واما غيره فيجعل
مثل ذلك على حذف الجواب اى انقسموا قسمين فمنهم مقتصد كما فى مغنى
اللبيب ص وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب هذا معنى ما اشتهر
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قال فى التلويح لان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا
يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة وممن بعدهم التمسك
بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصرها على
تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية
الظهار نزلت فى خولة امراة اوس ابن الصامت واية اللعان فى هلال
ابن امية واية السرقة فى سرقة رداء صفوان او فى سرقة المجن وكقول
النبى عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد فى شاة ميمونة
رض وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيئ الا ما غير
لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فى اى وقت
كان اى سواء كان ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه كذا
فى التلويح ص حتى لا تلغى الزيادة لان فى حمله على الابتداء اعتبار
الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الامر
بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال كذا فى التلويح وفى
التوضيح ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة اه يعنى لانه نوى ما يحتمله
اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظ مع ان فيه تخفيفا عليه ص خلافا
للبعض فانه يقول ان السبب يخصص العام فلا زكاة فى الحلى يعنى
منع القائلون بذلك الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة الاية على وجوبها فى الحلى لان القصد من الاية الحاق الذم
بكنز الذهب والفضة لا بيان التعميم واثبات الحكم فى جميع المتناولات
اللغوية لعدم التنافى اى بين دلالته على العموم بصيغته وبين دلالته
على المدح او الذم هذا وقال السبكى ليست المسئلة مقصورة على ما سيق

المدح

للمدح او الذم بل هى عامة فى كل ما سيق لغرض كذا فى التحبير ص الجمع
المضاف الى جماعة وكذا المثنى كما مثل به وكانه اطلق الجمع على ما فوق
الواحد ص حكمه حقيقة الجماعة فى كل فرد كقوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد
شرائطها ص ان ولدتما ولدين قال ابن نجيم قيد بقوله ولدين لانه
لو قال ان ولدتما ولدا فانتما طالقان يقع الطلاق عليهما بوجود ولد
واحد منهما كقوله ان حضتما حيضة لان الفرد قد يضاف الى المثنى مجازا
كقوله تعالى فنسيا حوتهما والمجاز اولى من اللغو ولو قال اذا ولدتما
فقط فهو كما لو قال ولدين فيشترط ولادتهما رعاية للحقيقة وكذا ان
حضتما ص وقيل الامر بالشئ لو قال فى التحرير اختلف القائلون
بالنفسى فاختيار الامام والغزالى وابن الحاجب ان الامر بالشئ فورا
ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا والمنسوب الى العامة من
الشافعية والحنفية والمحدثين انه نهى عنه ان كان واحدا والا فعن الكل
وقيل عن واحد غير عين وهو بعيد اه وقيد فخر الاسلام محل الخلاف
بما اذا لم يقصد ضده بنهى احترازا عما اذا قصد كقوله تعالى فاعتزلوا
النساء فى المحيض ولا تقربوهن فان الضد فى مثل ذلك حرام بالاتفاق
كما فى التقرير قائله الجصاص كذا فى شرح المص وقد علمت انه قول
العامة وفى العزمية يتضح لمن تتبع اقوال القوم ان ما ذكره المص هو
مذهب الجصاص اه فليتامل ضدا كان او اضدادا فالامر بالايمان
نهى عن الكفر والامر بالقيام نهى عن القعود والاضطجاع والسجود
وغيرها ذكره صاحب الكشف وغيره كذا فى التحبير ثم منهم من عمم
فى الايجاب والندب اى من القائلين بان الامر بالشئ نهى عن ضده
من عمم الامر فى انه نهى عن الضد فى الامر الايجابى والندبى فهما
منهما تحريم وكراهة فى الضد اى فالامر الايجابى نهى تحريمى عن الضد
والامر الندبى نهى تنزيهى عن الضد ومنهم من خصص امر الوجوب

قائله نفر من

اى فجعله نهيا تحريميا عن الضد دون الندب لو واحدا هذا بلا نفاق كما
فى جامع الاسرار الا لو متعددا نفاه وان كان ظاهر المتن يشمله
له كما فى الاول لان مذهب الجصاص خاص بما اذا كان واحدا واما لو كان
اكثر فلا يكون امرا بشئ منها كما فى شرح المص فالحاصل ان الجصاص وافق العامة
فى ان الامر بالشئ نهى عن ضده واحدا كان او اكثر وفى ان النهي عن الشئ
يكون امرا بضده لو واحدا واما لو كان له اضداد فلا يكون امرا بشئ
منها وقد استبان لك ان المذكور فى المتن لم يظهر كونه مذهب الجصاص
فقط الا بضميمة قول الش لو واحدا وهو خلاف المتبادر منه فتدبر
ص وعندنا الامر بالشئ الخ نقله فى التحرير عن فخر الاسلام
والقاضى ابى زيد وشمس الائمة الحلوانى واتباعهم حيث قالوا قالوا
الامر يقتضى كراهة الضد ولو كان ايجابا والنهى كونه سنة مؤكدة
ولو كان تحريميا اهـ فما اطلقه المص من شمول الامر الايجاب والندب
وشمول النهى نهى التحريم مصرح به هنا ص يقتضى كراهة ضده
ليس المراد بالاقتضاء هنا الشرعى اى جعل غير المنطوق منطوقا لصحة
الكلام اذ لا توقف لصحته عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة
فاشبه المقتضى من حيث ان كلا منهما ثابت ضرورة فيثبت بقدر
ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة فى الامر والترغيب فى النهى
ومراده غير امر الفور الخ اى مراد المص بقوله يقتضى كراهة الضد
والحاصل ان قوله ان الامر يقتضى كراهة الضد مراده به غير امر الفور
اذ لو كان الامر الفورى كالامر بصيام رمضان عند شهود الشهر
فالاشتغال بضده يكون مفوتا له فيكون حراما لا مكروها لانه ينص
على تحريم الضد المفوت فتعين التقييد بما ذكر والمراد بتحريم الضد المفوت
اذا كان الامر للوجوب والا فلا يكون حراما فافهم وعلى هذا
ينبغى ان يقيد الضد بالمفوت اى بان يقال وقيل الامر بالشئ يقتضى
النهي عن ضده المفوت له وعلى قياسه يقال النهي عن الشئ امر بضده

المفوت

مطلب الامر بالشئ والنهي عنه

المفوت عدمه له قال فى التحرير فيؤول فى المعنى الى قول صدر الشريعة ان الصحيح
ان الضد ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهى
يجب وان لم يفوت بالامر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة مؤكدة اهـ
وعلى هذا ينبغى للمص فيما اختاره ايضا التقييد بغير المفوت ومع حذفه فهو
مراد كما يشهد به سياق كلامه ص وفائدة هذا الاصل دفع لما اورد
صاحب الميزان على ما اختاره فخر الاسلام وتبعه فيه المص من ان كونه يقتضى
كراهة الضد مخالف للرواية فان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه
لا يعاقب عليه وحاصل الجواب ان التحريم فى ضد المأمور به لما لم يكن
مقصودا لثبوته ضرورة لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر وترك الصلاة
تفويت له بخلاف القعود على الركعة كما يأتى واعترض بان هذا قائل الى
ما ذهب اليه الجصاص فانه لم يقل بالحرمة الا بناء على التفويت واجاب
فى التحرير بانه مر ان الامر مطلق عن الوقت ومقيد به والمقيد اما
مضيق كالصلاة فى اخر الوقت وهو يحرم الضد اتفاقا واما موسع =
كالصلاة اوله وهو لا يحرمه اتفاقا لكن التحريم فى المضيق ليس مضافا
الى الامر عند الشيخ بل الى التفويت لانه مخالفة لامر الشارع فصح اسناد
التحريم اليه فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضى الكراهة والجصاص جعله
مضافا الى الامر نفسه فظهر الفرق لانه لم يفت بهذا الضد لعدم
تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به فى زمان بعينه حرم القعود
فيه فى الحديث هو ما فى الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رض ان
رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم ما يلبس المحرم من الثياب فقال
لا يلبس القميص ولا العمائم ولا البرانس ولا السراويل ولا الخفاف
الا احد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما اسفل الكعبين كذا
فى التحرير ص ولهذا لما كان المشار اليه مختلفا اعاد اسم الاشارة تا
ويكره اى السجود على مكان نجس ولا يكون مفسدا ص فى كل
اجزاء الصلاة فاستعمال الجنس فى عمل هو فرض فى وقت ما يكون مفوتا

للمقصود بالامر وانما قال فى محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين
والركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته خلافا لزفر رح وذلك لان
وضع اليدين والركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك
الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا
كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان فى مكان
وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله
بالارض ولصوقه بما فرض لازم فتصير ما هو صفة الارض صفة له
عقلا فيما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة كذا فى التلويح
فصل المشروعات على نوعين ص وهى اربعة انواع وجه الحصر
ان الحكم اما ان يثبت بدليل مقطوع به او لا الاول الفرض والثانى اما
ان يستحق تاركه العقاب او لا والاول الواجب والثانى اما ان يستحق
الملامة او لا الاول السنة والثانى النفل وشمل الحصر المذكور التروك
كالحرام والمكروه تحريما وتنزيها لان ترك المنهى عنه فرض ان كان ثابتا
بدليل قطعي وواجب ان كان فيه شبهة وسنة ونفل ان كان دونه
كذا فى ابن نجيم عن التقرير واما المباح فقد نقل عن التقرير ايضا انه داخل
فى العزيمة لو كادة مشروعية اذ ليس الى العباد رفعه وانما لم يذكره فى انواع
العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم لا انها
مقدرة شرعا اشارة الى مراعاة المعنى اللغوى فى الاصطلاحى لان
الفرض لغة التقدير او القطع والثانى مراعى فيه ايضا كما اشار المص بقوله
ثبت له ص قطعي احتراز عن الواجب لان دليله ظنى وقوله لا شبهة
فيه احتراز عن المباح الثابت بالكتاب كقوله تعالى كلوا واشربوا وعن
بعض المندوبات الثابتة به ايضا نحو قوله تعالى وافعلوا الخير فان شبهة
نكرة فى سياق النفى فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلا بد فى دليل الفرض من
من قطعيتهما وبه اندفع ما اورده ابن ملك من ان بعض المباحات والمندوبات
ثابت بدليل قطعي لان المراد بالقطعي ما لا يحتمل التأويل وعدم احتماله

في

فصل المشروعات للعباد على نوعين ... اى وجوب اعتقادا وحقيقة

فى الامين ممنوع فان المامور به فيهما من منافقنا فهولنا لا علينا ذكره ابن
نجيم او يقال الضمير فى تثبت للفرضية بالمعنى اللغوى اى تثبت قطعيته
بدليل قطعي بخلاف المباح والمندوب فانما ثبت بالقطعي اباحته وندبه لا لزومه
اى ينسب الى الكفر فهو ماخوذ من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه قوله
لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وان كان ثابتا
فى اللغة كذا فى المغرب وحاصله انه من اكفر يكفر بضم الياء وكسر الفاء من
باب الافعال واذا بنى للمجهول تفتح الفاء والاصل حتى يكفر الشارع جاحده
سواء انكر قولا او اعتقادا كذا فى التلويح ص ويفسق تاركه هذا خاص
بالاركان بخلاف ما قبله فانه شامل لها وللايمان اكراه بالحبس او التنوين
بدل من عذر او مضاف اليه ولا استخفاف والا فهو كافر وهذا
معطوف على المجرور بالحرف اطلقه فشمل خبر الواحد والمشهور
والكتاب فيه اشارة الى الرد على ابن ملك حيث يفهم من ظاهر كلامه انه
حمله على خبر الواحد فاورد انه كما يثبت به يثبت بالمشهور وبالكتاب
الماول واجاب بانه حكم على الغالب هذا وفى ابن نجيم وهذا القسم اعنى
الواجب لم يكن ثابتا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم لان خبر الواحد الذى
مفهومه قطعي ليس بظنى فى حق من سمعه من فى النبى صلى الله عليه وسلم
كما ذكره فى فتح القدير من باب الامامة اه قال الشهاب فى العرف الناسم
وما ذكره من الدليل غير كاف فى عدم ثبوت الواجب فى زمنه صلى الله
عليه وسلم لانه يثبت بما هو قطعي الثبوت ظني الدلالة كالاية الماولة الا
ان يقال ان الصحابة رض كانوا يرجعون فى بيان معنى الاية المحتملة الى
النبى صلى الله عليه وسلم لا الى اجتهادهم فصارت بالنسبة اليهم قطعية
الدلالة ايضا اه وفيه انه لا يظهر الرجوع اليه عليه السلام لمن كان غائبا عنه
او سمع الخبر من غير فى النبى عليه السلام على ان رجوع جميع من كان حاضرا فى
حيز المنع والا لما وقع بين الصحابة اختلاف فى المحتملات والظاهر ان المراد
انه من سمعه من فى النبى عليه السلام لم يكن واجبا فى حقه وكذا من رجع اليه

وعملا بالبدن حتى يكفر ... اى ينسب الى الكفر ... التصديق ويفسق ... العمل بالا عذر ... والكتاب ... الواحد

بيان معنى المحتمل وليس المراد نفي الوجوب في زمنه عليه السلام
مطلقا بدليل التعليل فافهم ص وحكمه اللزوم عملا للادلة الدالة
على وجوب اتباع الظن وفي التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب الا
ان يغفر الله تعالى اهـ واقره عليه في التلويح هنا ومرادهم لا يستويان
في اصل العقوبة وان اختلف فيما تكون العقوبة فان تارك الفرض يستحق
العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بحرمان الشفاعة كما في
التلويح اول الكتاب من بحث الفقه ان المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة اهـ والواجب في رتبة المكروه
تحريما والمراد بحرمان الشفاعة ان لا يشفع العاصي في احد لا ان لا يشفع
فيه احد فان الشفاعة حق لاصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال ابن ابي
شريف في حاشية شرح العقائد كذا في ابن نجيم وتقدم هذا البحث في
بحث النهي وذكرنا ما يخالفه هنالك وسيأتي ايضا ص ويفسق تاركه
اهـ قال ابن نجيم ظاهره تقييده اولا بلا استخفاف ان لا يفسق اذا لم يكن
مستخفا سواء كان متأولا او لا وظاهر تقييده ثانيا بالتأويل انه اذا
لم يكن مستخفا ولا متأولا فانه يفسق والحق انه ان كان متأولا فلا
يضلل ولا يفسق والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن متأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك
ما وجب عليه كذا في التلويح ونقله في التحرير عن عامة الكتب اهـ ثم قال
موفقا بين قول الفقهاء انه اذا استخف بسنة او بحديث من احاديثه
عليه الصلاة والسلام كفر وقول الاصوليين هنا انه يضلل وقد ظهر
لي ان معنى الاستخفاف مختلف فيه فمراد الاصوليين به الانكار بغير تأويل
مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك في
كون الثاني كفرا اهـ وهو حسن فليحفظ تنبيه قال في التلويح ثم استعمال
الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم
الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم

وحكمه اللزوم عملا كالفرض لا علما على اليقين ... حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا تأويل ... كما اذا استخف ... الآحاد ... العمل ... متأولا ... عند المعارضة

الزكاة واجبة الصلاة واجبة ونحو ذلك فلفظ الواجب ايضا يقع على ما هو
فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن تجب سجدة السهو
اهـ فقد افاد ان الفرض نوعان علمي وعملي والذي يظهر لي ان هذا مجاز
او اصطلاح خاص للفقهاء لما اطبق عليه الاصوليون من تعريف الفرض
بما ثبت بقطعي لا شبهة فيه ومن تقسيمهم الادلة السمعية الى اربعة انواع
كما مر اول الكتاب فالفقهاء لما رأوا بعض الواجبات اقوى في لزوم العمل
من بعض حيث يفوت الجواز بتركه كالوتر ومسح ربع الرأس جنحوا الى تسميته
فرضا عمليا لانه اشبه بالفرض من غيره وكان سبب ذلك ان المجتهد
قد يقوى عنده الدليل الغير القطعي بما يحفه من القرائن فيحكم بلزومه
عملا كلزوم الفرض وان لم يقو هذه القوة يحكم بلزومه عملا لاحتياطا
لكن دون لزوم الفرض القطعي فيكون ما حفته القرائن قد اشبه الفرض
من جهة العمل وسائر الواجبات من جهة الثبوت لعدم قطعية دليله
ولما كان بحث الاصولي الادلة واحكامها سموه واجبا نظرا الى دليله الذي
هو طريق ثبوته ولم يفرقوا بينه وبين غيره ولما كان بحث الفقهاء العمل
بالاحكام ورأوا هذا القسم كالفرض في العمل فوق القسم الاخر سموه فرضا
وقيدوه بالعملي احترازا عن العلمي الثابت بالقطعي الذي يحرم تركه قطعا
ويكفر منكره واطلقوا الواجب على ما هو دونه وقد يطلقونه عليه ايضا
كما يطلقونه على القطعي وكما يطلقون السنة على الثابت بها ومنه ما نقل
عن الامام ان الوتر سنة فقوله في فتح القدير من باب الوتر الفرض
العملي هو الواجب اي الواجب الاصولي وقولهم لا واجب في الوضوء اي
الواجب الفقهي المقابل للفرض العملي هذا ما ظهر لي والله تعالى اعلم
ص وهو الطريقة المسلوكة في الدين هذا في الاصطلاح ش وفي اللغة
الطريقة مرضية او لا قال ابن نجيم واورد عليه شموله للفرض والواجب
فيزيد عليه من غير افتراض ولا وجوب فاوردت عليه في شرح الكنز المندوب

وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين من سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم او الخلفاء الراشدين او بعضهم الى الفقهاء ...

فلا ولى من غير لزوم على سبيل المواظبة والاحسن ما فى التحرير بانها ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب اهـ وظاهره ان المواظبة بلا ترك اصلا تفيد الوجوب لا السنية وهو خلاف ظاهر الهداية كما فى العبر فالاولى ان يزاد او مع الترك لكن بلا انكار على من لم يفعل الا ان يدعى تعميم الترك بكونه حقيقة او حكما لان عدم الانكار فى حكم الترك وينبغى تقييده ايضا كما فى النهر بما لم يكن وجوبه خصوصية كصلاة الضحى قال فى العبر والذى ظهر للعبد الضعيف ان السنة ما واظب النبى صلى الله عليه وسلم عليه لكن ان كانت لا مع الترك فهى دليل السنة المؤكدة وان معه احيانا فهى دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهى دليل الوجوب فافهم فان به يحصل التوفيق وحكمها ان يطالب المرء باقامتها الخ لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره فى حكم نوعيها وهو يختلف باختلافهما وفى ابن نجيم عن النوازل قالوا من ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير ها حقا كفر وان راها وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك قال وفى فتح القدير هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بان يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب الحالة الباعثة على الترك م قد تقع على سنة الرسول عليه السلام وغيره من الصحابة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يطلق على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبى صلى الله عليه وسلم بدون قرينة وعند الشافعى رح ينصرف الى سنة النبى صلى الله عليه وسلم ونسب القول الاول فى التلويح الى جميع من المتأخرين وقال انه اختيار فخر الاسلام والثانى الى الشافعى وكثير من اصحاب ابى حنيفة رح ولا يتقيد الراوى القائل بذلك بكونه صحابيا او غيره كما فى العبر ومثله فى ابن نجيم عن التحرير وقال وكذا الخلاف فى قول الصحابى امرنا بكذا او نهينا عن كذا اهـ يعنى لا يختص الامر والناهى به عليه السلام لحديث عليكم بسنتى الخ اى فقد اطلق عليه السلام السنة على سنة غيره

وفى التوضيح ان السلف كانوا يقولون سنة العمرين اهـ قال فى التلويح ولا يخفى ان الكلام فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبى صلى الله عليه وسلم م وقال الشافعى رح مطلقها اى السنة من الصحابى على ما فى الام او من المتكلم على لسان الشرع كما ذكره السبكى كذا فى العبر ولهذا التكميل الذى كان الاولى اسقاط الواو كما يأتى فى نظيره لان ما ذكره تفسير لها وفى ابن نجيم عن فتح القدير من باب الامامة سنة الهدى اعم من الواجب لغة كصلاة العيد م وتاركها يستوجب اساءة اى التضليل واللوم كما فى التحرير والمراد تاركها بلا عذر على سبيل الاصرار كذا فى التحبير ولا ساءة دون الكراهة كذا فى التقرير والتحقيق وغيرهما خلافا لما فى ابن نجيم من الفحش من الكراهة فتأمل م كالجماعة والاذان والاقامة قال فى التحرير وانما يقاتل المجمعون على تركها يعنى سنة الهدى للاستخفاف اهـ لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك ذكره فى المبسوط ومن هنا قيل لا يكون قول محمد فى اهل مصر تركوا الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح دليلا على وجوب الاذان كما استدل به بعضهم عليه كذا فى العبر وفى التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى اهـ قال ابن نجيم وهذا يقتضى ان المراد بحرمان الشفاعة عدم شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم فيه وهو خلاف ما قدمناه م ونفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا كما فى المرآة وهو دون سنن الزوائد كما فى التلويح م وهو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه بين تعريفه واقتصر على حكمه وبينه الشارح بانه ما شرع لنا لا علينا وبه خرج الواجب والسنة لان احدهما حق علينا واشار الى دفع ما يتوهم ان ما ذكره المص تعريف بقوله وحكمه لكن غير اعراب المتن ولا بد منه فيه اشارة الى ان المراد بعدم العقوبة

عدم الاساءة على تركه كما في ابن نجيم ولذا قال في الشرح الملكي كان ينبغي
ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب
التقويم اه وانما لا يذم لعدم الفرضية والوجوب والسنية والمراد بالترك
الترك دائما فلا يرد ان صوم المسافر لا يذم تاركه مع انه فرض واما
الزيادة على ثلاث ايات في الصلاة فهي قبل تحققها نفل ثم تنقلب بعده
فرضا لدخولها تحت فاقرؤا ما تيسر كالنافلة تصير فرضا بعد الشروع
اي لا يجب ان يثاب على فعله الخ اي من حيث ذاته ولذا قيل انه يثوب
عن سنة الظهر فلا يرد ما صرح به من انه لو اتم وقعد على الركعتين
اثم لان ذلك لترك واجب القصر وتأخير السلام وترك تكبيرة الافتتاح
تامل ثم رايت العلامة الكواكبي في شرحه على منظومته اجاب بنحو ما قلت
لانه صار حقا لله تعالى اي والتعرض لحق الغير بلا فساد حرام
م ولا سبيل الى صيانته اصل عبارة المتن ولا سبيل اليه ففصل
بين الضمير المتصل وبين الى بالمضاف المذكور فالضمير في صيانته من المتن
وانما فعل كذلك لان الضمير في اليه عائد الى الصيانة المذكورة متنا فكان
حقه التانيث وفسر ابن نجيم مرجع الضمير بقوله اي الى الحفظ فقال فان
الصيانة بمعنى الحفظ لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة فيه اشارة
الى الجواب عما يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور وبيان تقرير الجواب انما
شرع فيه عبادة بدليل انه لو مات في اثنائه يثاب عليه والثواب شان
العبادة ولكن شرط الاتمام لبقائه عبادة لا لكونه عبادة والحاصل ان
كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء
تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي لبقائه عبادة فلا دور
وانما يثاب لو مات في اثناء العبادة مع عدم تحقق شرط البقاء لان الموت
منهي لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي
الدلائل الدالة على كونه عبادة اي الشروع في النفل اهل الصواب ان

بقول

يقول اي ما اداه لانه هو الذي اشبه النذر في كونه صار لله تعالى واما
نفس الشروع فلا ولقوله دليل اخر على لزومه بالشروع فان الضمير فيه
لما اداه دليل اخر على لزومه بالشروع بيانه ان ما اداه صار لله تعالى
بالشروع كالمنذور وصار لله تعالى بالنذر لكن المنذور صار لله تعالى
من جهة التسمية وما اداه من جهة الفعل وما صار لله تعالى من جهة
التسمية ادنى حالا مما صار لله تعالى من جهة الفعل ولما وجب صيانة
ما صار لله تعالى تسمية فما صار فعلا صيانته اولى فوجه الشبه بينه
وبين النذر في مطلق الصيرورة لله تعالى والفارق بينهما التسمية والفعل
ثم ابقاء الشيء الخ الاولى حذف هذه الجملة من هذا المحل للاستغناء
عنها بما سيذكره في محله وهو قوله لان البقاء اسهل من الابتداء م
ثم لما وجب لصيانته ابتداء الفعل الخ حاصله انه اذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية
فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى كذا في التلويح والضمير في نذره الذي
قدره الشارح من المتن فعل فيه كما فعل في سابقه بالرفع فاعل اي فاعل
وجب ولو ذكر قوله بالرفع وما بعده بعد قوله الفعل كما فعل ابن نجيم لكان
اولى ولسلم المتن من التغيير فانه قطع ابتداء عن الاضافة وما كان مضافا
اليه جره بفي قالوا هي ما تغير من عسر الى يسر من الاحكام كذا في
التحرير هذه الجملة وقعت فيما رايته من النسخ قبل قوله ورخصة وكانه
سهو من قلم الناسخ لانها تعريف الرخصة والظاهر انها زائدة لذكره تعريفها
بعد والانسب عطف تفسير فقوله احق من حق لك بالضم ومعناه
ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر والتسمية توصف
بالمناسبة لا من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من
الاخر لان كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى واولى
اتم من الاخر اي اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من

يفتى اى عومل معاملة المباح فى سقوط المؤاخذة اشارة الى دفع ما يقال ان الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد مع قيام المحرم وهو الدليل المثبت للحرمة واحترز به عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه وهو ملكها ص كالمكره اى بالقتل كما فى التوضيح يرخص له الاجراء نحقه فى نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبذهوق الروح وفى الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم ص وافطاره فى رمضان اى بعد صومه وهو صحيح مقيم فانه يرخص له الفطر لئلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضا قيد نا بهما لانه لو مريضا او مسافرا لا يكون ترخصه من هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى قتل كان اثما لانه لما ابيح له الافطار صار رمضان في حقه كشعبان ص وترك الخائف نو معطوف على المكره لا على اجراء لانه لا اكراه هنا واليه اشار الشـ بزيادة الكاف وبنبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل او الى الترك كما فى التلويح اى المكره قال فى العزمية انتخبير بان ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف اجنبى عن مسئلة المكره فارجاع هذا الضمير الى المكره مع وجود ذلك الاجنبى فى البين ركيك لا يخفى والذى يظهر ان يرجع الى الخائف على نفسه ويحتمل ان يكون مراد الشـ ايضا ذلك بناء على كون الخائف على النفس فى هذه الصورة من جملة الاكراه ص وتناول المضطر بالجر عطفا على المكره لا على اجراء لانه لا اكراه هنا وفى التمثيل به مع التمثيل باتلاف مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء

الله

الله تعالى كذا فى التلويح يرخص له فى ذلك لان حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان لبذل نفسه لاقامة حق الله تعالى اى لتفويت حقه صورة ومعنى رعاية لحق الله تعالى صورة ومعنى فكان جهادا فى سبيل الله لاعلاء كلمة الله فكان شهيدا كما فى الجهاد مع الكفار لما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئا له كذا فى التلويح فلذا كان دون الاول اى لكون الحكم وهو وجوب الصوم فى المثال المذكور تراخى الى وقت زوال العذر واما وجه كونه حقيقة من حيث ان السبب وهو شهود الشهر قائم وهو شهود الشهر اى فى مثالنا المذكور والا فالضمير فى سببه عائد الى النوع كالضمير فى حكمه وهو عام فشهود الشهر فرد من افراد سببه وتردد فى الرخصة بالجر عطف على قوله كمال المجرور باللام وهو دليل ثان على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا وهو عدم انفراده بالقضاء والناس باكلون فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر يختص بالرخصة فلا بد بها اولى فالفطر اى ان لم يخف الهلاك والا فالفطر واجب نص عليه فى البدائع وهو ما قاله الشـ ولو صبر حتى مات اثم بل صرح فى الخلاصة بكراهة الصوم ان اجهده كما نقله فى البحر كالاعمال الشاقة كقرض موضع النجاسة واداء الربع من الزكاة واشتراط قتل النفس فى صحة التوبة وبت القضا بالقصاص عمدا كان او خطأ وحرق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وانه لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلاة فى اليوم والليلة خمسين

والاغلال التي كانت عليهم مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة وان لا تجوز الصلاة الا في المسجد وحرمة الجماع بعد العتمة في الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلة على باب داره صباحا كذا في الغرر وشرحه
كلزوم القتل الخ وهو ما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فالاغلال على حقيقتها وليست مستعارة للمواثيق بجامع اللزوم كما قيل لامكان الحقيقة فكان الاولى للش عدم الاتيان بالكاف وان يقول اي لزوم الاغلال واشار الى ان الكلام على تقدير مضاف وعطفه على الاصر من عطف الخاص على العام لما في القاموس الاصر بالكسر العهد والذنب والثقل ص لان الاصل لم يبق مشروعا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير كذا في التلويح ص والنوع الرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ص ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات كما في حالة الحضر وعدم الاضطرار والخوف فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى فانه اسقاط للواجب حقيقة الضمير في انه راجع للقصر يعني ان القصر اسقاط للواجب على المسافر حقيقة بمعنى انه فرضه الاصلي والواجب عليه من اول الامر فاذا صلاه فقد ادى ما عليه حقيقة فان المشروع في السفر هو القصر لقول عائشة رض فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فعلى هذا القصر

ولا اغلال كلزوم القتل لحبس نفسه للعبادة تسمى الآن رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا ... ما سقط عن العباد ... كقصر الصلاة ... الواجب ... الاسقاط مجاز رخصة ... الشافعي ... لا تمام

في السفر عزيمة وعامتهم يطلقون عليه رخصة اسقاط وهو العزيمة واما حكاية صاحب غاية البيان اختلاف المشايخ في ان القصر عزيمة او رخصة فقد تعقبه في فتح القدير بانه غلط لان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وهذا بحيث لا يخفى على احد اه وكذا نقله ابن نجيم واشار اليه الش بقوله ومن قال رخصة الخ والحاصل ان بعضهم اطلق على القصر اسم العزيمة وبعضهم رخصة اسقاط وبعضهم رخصة وكلامهم في المال واحد فمن قال رخصة عنى رخصة اسقاط وهو العزيمة فالامر الى ان القصر عزيمة ولهذا قال صاحب التنوير صلى الفرض الرباعي ركعتين قال الش في شرحه عليه لقول ابن عباس رض ان الله فرض على لسان نبيكم صلاة المقيم اربعا والمسافر ركعتين ولذا عدل المص عن قولهم قصر لان الركعتين ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هما تمام فرضه والاكمال ليس رخصة في حقه بل اساءة اه فان قلت قد روي ان عمر رض قال انقصر الصلاة ونحن امنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على انه رخصة وان الاصل الاتمام قلت قد نقل الش في شرحه على التنوير عن شراح البخاري ما يحصل به التوفيق وهو ان الصلوات فرضت ليلة الاسرا ركعتين سفرا وحضرا الا المغرب فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم واطمأن بالمدينة زيدت الا الفجر لطول القراءة وفيها والمغرب لانها وتر النهار فلما استقر فرض الرباعية خفف منها في السفر عند نزول قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وكان قصرها في السنة الرابعة من الهجرة فالوا وبهذا تجتمع الادلة اه وعلى هذا فما اشعر بان القصر عزيمة فبالنظر الى ابتداء الفرضية وانها كانت في السفر ركعتين وما اشعر بانه رخصة فبالنظر الى الانتهاء وانها زيدت في الصلوات الثلاث حضرا وسفرا فاقرت في السفر هذا واعلم ان تقسيم المص رح للنوع الرابع بقوله كقصر الصلاة في السفر غير مناسب على ظاهره لان القصر في السفر ليس

المهم في قصرت القصر

مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة قيل هو على تقدير مضاف
اى كترك قصر الصلاة فى السفر لان الساقط عن العباد انما هو الاتمام فى
محل السفر مع كون الاتمام مشروعا فى غير السفر فالاتمام رخصة والقصر
عزيمة قال ابن نجيم ولقائل ان يقول اذا كان الاتمام فى السفر هو الرخصة
لانه الساقط فينبغى ان يكون رخصة حقيقة لا مجازا لانه فى مقابلة عزيمة
وقد اصرح فى فتح القدير بان تسمية القصر رخصة انما هو مجاز فالواجب
ان لا يمثل للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر لان الاتمام رخصة حقيقة
لا مجازا والقصر ليس برخصة بل عزيمة ولم ار من اوضح هذا المبحث والله
اعلم بالحقيقة الاوقات وعلى تسليم ان القصر رخصة لا يصح التمثيل به ايضا لما
ذكره بقى ان ما ذكره من ان الاتمام رخصة حقيقة فيه بحث ظاهر لانها تغيير
من عسر الى يسر كما فى التحرير وهنا الامر بالعكس فتدبر ثم رايت فى البدائع
ان بعض مشايخنا سمى الاكمال رخصة قال وهذا خطأ على اصلنا واسند
نحو ما ذكرته والحاصل فى تحرير هذا المحل ان يقال ان الرخصة هنا هى
الساقط من حيث وصف السقوط وان مدار الرخصة هو التخفيف والتيسير
فبالنظر الى الاول عبر عن الساقط بالسقوط فى قوله سقوط حرمة
الخمر وسقوط غسل الرجل وكذا قوله كقصر الصلاة لانه سقوط شطرها
كما فى المعراج عن المبسوط فكانه قال كسقوط شطر الصلاة والا فالساقط
عنا مع كونه مشروعا فى الجملة هو شطر الصلاة وحرمة الخمر والميتة
وغسل الرجل لا سقوط ذلك ولذا قال الش فيما ياتى فالغسل رخصة
وقد يعبر بما هو نتيجة ذلك السقوط وقد لكنه فيقال مسح الخف وصلاة
المسافر رخصة اسقاط وكذا قصر الصلاة على معنى الصلاة المقصورة
وذلك بالنظر الى المعنى الثانى لان ذلك مناط اليسر والتخفيف فقد ظهر
صحة التمثيل بقصر الصلاة من غير حاجة الى تقدير فتدبر   م فى حق
المضطر والمكره اورد عليه ان المكره ان كان مضطرا لم يكن لذكره فائدة وان
لم يكن مضطرا لم يدخل فى الا ما اضطررتم واجيب بان كل مكره بما فيه الجاء على

ماهو

ماهو المراد هنا مضطر من غير عكس الا ان الاضطرار نوعان ما يكون من
جهة الشرع وما يكون من جهة العبد وهذا هو الذى يسمى بالاكراه عرفا
ويستبد بنوع من الاحكام فيكون فى ذكره اشارة الى النوعين جميعا او الى
انهما فى هذا الحكم سواء كذا فى التحبير   فتجب الرخصة الخ اعلم ان فى هذه
العبارة خللا والنسخ فيها مختلفة ففى عامة النسخ ذكر قول المص الخمر والميتة
فى حق المضطر والمكره فى اثناء العبارة بعد قوله الا ما استثنا والصواب
تقديمه على قوله فتجب الرخصة ووقع فى بعضها ولو مات العزيمة اثم
والصواب ما فى بعضها ولو مات للعزيمة ووقع فى بعضها لان المستثنى
لا يحل الا فى الا ما اضطررتم اليه باداة الحصر بعد لا يحل وكان معناها
لان المستثنى الذى هو الاكل من الميتة ونظائرها لا يحل الا فى حالة الضرورة
المفهومة من قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وفى بعضها بدون الاداة للذكورة
ولا معنى لها وفى بعضها اصلح قوله لا يحل بقوله داخل وفيه ان المقصود
بيان اخراج الخمر والميتة فى حق المضطر من المحرم وعليه فكان الاولى ان يقول
لان المستثنى خارج بالا ما اضطررتم اليه وعبر الشهاب المنبى فى العرف الثانى
بقوله لان المستثنى الاكل فى الا ما اضطررتم اليه والظاهر ان هذا هو الصواب
والفرق بين هذا اى النوع الرابع والنوع الثانى ان المحرم قائم فى الثانى
كما مر وهنا غير قائم للاستثناء فى قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الى اية حرمت عليكم الميتة الا ما اضطررتم اليه فالنص المحرم لم يتناول
حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله
تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا قال فى التلويح واما فى شرب الخمر فلان
حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة
ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية لفوات القوى
القائمة بها عند فواتها او انحلال تركيبها وان كان النفس الناطقة التى هى
الروح باقية   حتى لو صبر حتى مات او قتل اثم هذا مكرر مع قوله
اولا ولو مات للعزيمة اثم يعنى انه ياثم كما لو امتنع من شرب الماء واكل

الخبز حتى لو مات لا تلافه بنفسه الى التهلكة من غير ملجئ لكن هذا اذا علم
بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا فى
التحبير عن الاسبيجابى وسيذكره الشارح اخر الكتاب وسمى رخصة
اسقاط ايضا اى كما يسمى عزيمة وتسميته رخصة بناء على ان الغسل سقط
حالة التخفيف وان المسح شرع للتيسير هنا وقد اعترض الزيلعى على تسمية
المسح رخصة اسقاط بانها هى التى لم تبق العزيمة فيها مشروعة وهنا لو
لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل
بانقضاء المدة واجيب بان عدم مشروعية الاصل بمعنى عدم الحل
لا عدم الصحة وفيه كلام طويل الذيل مبسوط فى البحر وفيما علقته
عليه فصل الاسباب والعلل للاحكام الشرعية م بانقسامها
من كون الامر مطلقا او مقيدا ومن كون النهى عن حسى او شرعى ونحو
ذلك م لطلب الاحكام اى المحكوم بها وهى العبادات وغيرها
لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به م وعلل بشيء به الى
ما تضاف اليه الاحكام ليس اسبابا فقط لما قال فى التوضيح واعلم ان ما يترتب
عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف
كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من
وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا
وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثيره لفظ
اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك
المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا فى
القياس يخص باسم العلة فان السبب لوجوب الايمان حدوث العالم
يعنى ان سبب الايمان بالله تعالى اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
وسائر صفاته على ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى
كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما
سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء فى ان وجوب

الايمان

... اى الاحكام ... تضاف الى اسبابها ... العالم والوقت ... رمضان والبيت ... عليه ... تحقيقا او تقديرا ... الاسباب ثم شرع فى بيان الاسباب ... فقال السبب لوجوب الايمان حدوث العالم لانه يدل على الصانع ...

فصل
الامر والنهى

الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد
وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب
ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل
العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى وذلك ان
الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا
للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائص
كذا فى التلويح م وللوجوب الصلاة الوقت لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
الشمس ولانها تضاف اليه كما يقال صلاة الفجر ونحوها ولتغيرها بتغيره
صحة وفسادا وكراهة ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه
وللوجوب الزكاة ملك نصاب نام يعنى ان المراد من قول المص ملك
المال ملك النصاب النامى اى تحقيقا او تقديرا وكان سببا لها لاضافتها
اليه فى قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب
بتضاعف النصب فى وقت واحد والحول شرط لوجوب الاداء وللصوم
شهر رمضان اللام فى للصوم وفيما بعده الى قوله والطهارة من الشرح
ثم ان الموافق لكلام المص ان يقول ايام شهر رمضان ولعله انما اسقط
الايام ليشمل كلامه المذهبين فى ذلك فان المتاخرين اتفقوا على ان سبب
وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا
ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو شهود الشهر اعنى الايام بلياليها
والليالى جميعا وذهب الاكثرون وهو المختار عند المص الى ان كل يوم سبب
لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك
اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة وتمامه فى التلويح ولصدقة
الفطر راس يمونه ويلى عليه اى يقوم الانسان بكفايته ويتحمل ثقله
بسبب ولايته عليه الولاية المطلقة من التزويج والاجارة وغيره والا
نفاذ القول على الغير شاء او ابى فلا يكون الراس سببا حتى يجتمع فيه
الوصفان الولاية والمؤنة فخرج الصغير الذى له مال تجب نفقته فيه لعدم

ولوجوب الصلاة الوقت ولوجوب الزكاة ملك نصاب نام وللصوم شهر رمضان وللصدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه

المؤنة على غيره في حقه حتى لا تجب عند ابي ح وابي يوسف رح وان وجدت الولاية المطلقة للاب عليه ولا بن البالغ الزمن المعسر والمراة لانعدام لانعدام الولاية المطلقة للاب والزوج عليهما وان وجدت لهما عليهما كذا في التحبير واستدلوا على سببية الراس الموصوفة بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وبتضاعف الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر بعارضها الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة اي بخلاف تضاعف الوجوب كما في التوضيح والحج البيت للاضافة اليه في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية ولذا لم يتكرر واما الوقت فشرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوبه والعشر الارض النامية تحقيقا اي سببه الارض النامية بالخارج تحقيقا بان يوجد النماء لها في نفس الامر لان العشر اسم اضافي اذ هو لواحد من عشرة فما لم يتحقق خارج لا يتحقق عشر كذا في التحبير والخراج النامية تقديرا بالتمكن من الزراعة اي سببه النامية بالخارج تقديرا وهو التمكن من الزراعة والانتفاع بالارض لانه ليس من جنس الخارج اذ هو مقدر بالدراهم فلم يتعلق بالخارج ولوجوب الطهارة الصلاة اي السبب لوجوب الطهارة الصلاة اي وجوب اداء الصلاة المفروضة وارادة النافلة واما الحدث فشرط لوجوب الطهارة ولذا لو توضا قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لان المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله كذا ذكر ابن نجيم انه حققه في شرحه على الكنز وهو ما نقله عنه الش في شرح على التنوير بقوله صاحب البحر قال بعد سرد الاقوال ونقل كلام الكمال الظاهر ان السبب هو الارادة في الفرض والنفل لكن بشرط ان ارادة النفل يسقط الوجوب ذكره الزيلعي في الظهار وقال العلامة قاسم في نكته الصحيح ان سبب وجوب الطهارة وجوب الصلاة او ارادة ما لا يحل الا بها اهـ وما نقل عن العلامة قاسم هو عين ما ذكر انه حققه في شرحه على الكنز الا ان يقال انه استظهر غير ما حققه وهو بعيد فليحرر كذا في العرف الشاسم

وما نقله الش عنه هو المذكور في البحر ولكن مقتضاه انه لا يجب عليه الوضوء ولا ياثم بتركه اذا لم يرد صلاة الفرض وان خرج الوقت وهو خلاف مقتضى الاول ويحتاج الى تحرير وانما كانت الصلاة سببا لها لاضافتها اليه وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها والمشروعية المعاملات تعلق بقاء العالم بها يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات كذا في التلويح م واسباب العقوبات والحدود الحدود جمع حد وهو عقوبة مقدرة لله تعالى وهي حد الزنا والشرب والقذف والسرقة وعطفها على العقوبات من عطف الخاص على العام لشمول العقوبات القصاص والجزية والتعزير وقوله والكفارات هي كفارة القتل خطأ والظهار واليمين والافطار في رمضان عمدا وكفارة قتل الصيد م وامور دائرة اي بان يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر على ما سيبين للكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة فان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب العقوبة المحضة تكون محظورات محضة واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة فانه من حيث الرمي الى الصيد مباح مثلا اي فيصلح سببا للكفارة الدائرة بين عبادة وعقوبة بخلاف القتل العمد فانه محظور محض فلا يصلح سببا لها وكذا يمين الغموس لانه كبيرة محضة

والحج البيت والعشر الارض النامية والخراج النامية تقديرا بالتمكن من الزراعة ولوجوب الطهارة الصلاة

ص وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه بعنى فى كلام الشارع ولذا قال فى
فتح القدير فى بحث الطهارة السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز كذا
فى ابن نجيم ص ان يكون اى الشئ المضاف اليه سببا له اى للمضاف
وكالله فى اضافة السبب الى المسبب كذا فى النسخ والصواب تقديم المسبب اسم
المفعول هذا واعلم ان ما ذكره المص من بيان الاسباب طريقة المتاخرين
واما المتقدمون من مشايخنا فقال سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى
علينا اشكرا لها وحرر ابن نجيم انه لا مخالفة بينهما فالمتقدمون ارادوا
الاسباب الحقيقية والمتاخرون الاسباب الظاهرة والله تعالى اعلم

تم بحث الكتاب ويليه بحث السنة اماتنا الله
تعالى عليهما بمنه وكرمه امين

باب بيان اقسام السنة شروع فى الاصل الثانى من الاصول الاربعة
للاحكام والسنة فى اللغة الطريقة والعادة وفى الاصطلاح فى العبادات
النافلة وفى الادلة وهو المراد هنا ما ذكره الش بقوله هو المروي الخ والمراد
به غير القران والمروي من اقواله صلى الله عليه وسلم تسمى حديثا وخبرا
وتقريرا هو سكوته صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه من مسلم
ص فى السنة اى ثابتة فى السنة كما هو موجود فيما كتب عليه الشراح
اى قسم منها وهو الخبر لان الاقسام السابقة لا تجرى فيما عداه وكذلك يقال
فى قوله لبيان ما تختص به السنة المراد قسم منها وهو الخبر فان الاقسام الاربعة
المذكورة فى هذا الباب خاصة به لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب
اى وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجرى فيه هذه الاقسام فيما
فيه بيان فيها الضمير الاول راجع الى الاقسام والثانى الى الكتاب والثالث
الى السنة كاف التشبيه لا تشبيه هنا بل المراد التمثيل لان للكمال
فردا اخر الخ فيه ان الكلام فى كيفية الاتصال بنا والمسموع منه صلى الله عليه
وسلم ليس متصلا بنا سماعا بل باحد الطرق الثلاثة الا ان يقال المراد
من قوله بنا ما يصدق على الصحابة ومن بعدهم اى بالمكلفين تامل
جعل الكاف للاستقصاء كالاتية فى قوله كالمشهور ص لا يحصى عددهم

فسره

فسره فى التلويح بما لا يدخل تحت الضبط وفسره الهندى بما لا يحصى عددهم
عادة الا انه لا يمكن احصاؤه فانه ليس بشرط كذا فى ابن نجيم يعنى اتفاقا
الجمهور انه ليس بشرط بل المعتبر عندهم ان يروى به قوم يحصل العلم
بخبرهم قال ابن نجيم فان الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة منعتهم
عن اقامة الحج او الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا فى
التقرير فالذى فى التحرير وهو الحق وعلى كل من القولين لا يشترط للتواتر
عدد معين والقول به قول بلا دليل كما فى التلويح ص ولا يتوهم تواطؤهم
على الكذب جعله ابن نجيم تفسيرا للكثرة واليه يشير قول الش لكثرتهم يعنى
ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب
واما قوله او لعدالتهم فهو مستدرك اذ العدالة ليست بشرط فى التواتر
كما صرح به فى التلويح لكن ذكر فى التقرير ان اشتراط العدالة وكذا الاسلام
قال به قوم واختاره فخر الاسلام لان الكفر والفسق مظنة الكذب والتحريف
فكلام الش مبنى عليه لكن رده فى التحرير وترك قيد الخ ذكره فى التلويح والتحرير
وهو ان يكون التواتر مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم
على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان عليها فالحاصل
ان شروطه ثلاثة كما فى التحرير تعدد النقلة بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب
عادة والاستناد الى الحس واستواء الطرفين والوسط فى ذلك فى الكثرة
اى وفى الاستناد الى الحس على ما مر من اضافة الشئ الى مرادفه قال فى
العزمية فيه ان اضافة الشئ الى مرادفه كليث اسد غير جائزة عند جمهور
النحاة وان جوزه الفراء واستصوبه الرضى ولا ضرورة فى حمل العبارة المذكورة
على ذلك لان العلم قد يعم الظن واليقين فيكون من باب اضافة العام الى
الخاص كبلد بغداد ص علما ضروريا لانا نجد من انفسنا العلم الضرورى
بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل
النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار لا نظريا رد على المعتزلة والنظرى
ما يتضمنه النظر الصحيح والضرورى ما لا يفتقر الى تركيب الحجة لا اعتقادا

مبحث خبر الواحد

لان الامة تلقته بالقبول وهذا نفى الشبهة المعنوية لان اتصاله بيان الشبهة صورة وانما لم يثبت قطعا لكونه احاد الاصل و لا يجعله ذلك بمنزلة خبر الواحد لان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم حصل زيادة و رجحان بعد و تلقيه الامة بالقبول وانما لم يجعله ذلك بمنزلة المتواتر لان تنزههم من وصمة الكذب لا يفيد صدق النقل قطعا فهو يوجب علم الطمانينة وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مشاهدتها وان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وتمامه فى التلويح حتى يجوز الزيادة به على الكتاب اى تقييد مطلقه به كتقييد اية جلد الزانى بكونه غير محصن برجم ماعز واية غسل الرجل بعدم التخفيف بحديث المسح اذا لم يكن متواترا كذا فى التقرير هو الصحيح اى حتى على قول من يجعله قسما من المتواتر لا قسيما له وهو الجصاص كما فى التقرير قيل يكفر بجحده والحق لا لاتفاق على عدمه لاحادية اصله فلم يكن تكذيبا له عليه السلام بل ضلاله لتخطئة المجتهدين و عليه فلا تظهر ثمرة الاختلاف لما مر من اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا كقوله تعالى فلولا نفر الخ وجه الدلالة ان لعل فى قوله تعالى لعلهم يحذرون للطلب والايجاب لامتناع الترجى على الله تعالى فدل ان قول الاحاد يوجب الحذر وان لولا للتحضيض وهو متضمن للامر فلو لم يكن حجة لم يكن فى الامر فائدة كقوله عليه السلام خبر بريرة اى فى الهدية و لانه صلى عليه وسلم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام قال فى التلويح وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبى صلى الله عليه وسلم علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه ص والاجماع لانه نقل عن الصحابة ومن بعدهم الاستدلال به والعمل به وتكرر وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول

الصريح اذا المتواتر لا يوجد فى كل حادثة كان الاولى ان يذكر المشهور ايضا ليتم الاستدلال الا ان يقال بناء على مذهب الجصاص ص وقيل لا عمل الا عن علم الخ اى قال بعض الناس لا عمل الا عن علم ثم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم وهو العلم و قال بعضهم وهم اهل الحديث يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لما بينا من اجماع الصحابة رض على العمل باخبار الاحاد واجماعهم موجب للعلم كذا فى ش المص وهو لا تقف اى و لا تتبع من قفا يقفو وهو الاتباع كذا فى التفسير وهذا تعليل للاول اى لقوله فلا يوجب العمل وقوله تعليل للثانى اى لقوله او يوجب العلم والاية محمولة على ما روى اى عن الحسن رض وعلى ما روى عن ابن الحنفية انه شهادة الزور وما روى عن غيره انه نهى عن القذف قال المص على ان المنفى هو اتباع ما ليس له علم بوجه ولم يوجد هنا لان ذلك نوع من العلم فقد اقام الشرع غالب الظن مقام العلم وامر بالعمل به قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن واذا كان كذلك فيمتنع انتفاء اللازم ويدل عليه اى على انه محمول على ما ذكر اخر الاية وهو ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا فذكر السمع والبصر يدل على ان المراد ذلك وفى الكشاف يقال للانسان لم سمعت ما لم يحل سماعه و لم نظرت الى ما لا يحل لك النظر و لم عزمت على ما لم يحل لك العزم عليه اهـ وقد يقال مع تسليم الملازمة وان العلم بمعنى الاعتقاد الراجح المراد المنع عن اتباع الظن فيما يطلب فيه اليقين كاصول الدين جمعا بينه و بين الادلة على جواز العمل بخبر الواحد ونحن نقول بموجبه والراوى ان عرف الخ حاصله كما فى التلويح ان الراوى اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا واما ان لا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل ولا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر

حديثه بالقرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا
وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا
يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات
عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا   ابن مسعود وابن عباس وابن
عمر تفسير للعبادلة وهو جمع عبدل لغة في عبد وهم عند الفقهاء هؤلاء
الثلاثة وعند المحدثين اربعة الاخيران وعبد الله ابن الزبير وعبد الله
ابن عمرو بن العاص وجمعهم بعضهم نظما بقوله

ابناء عباس وعمرو وعمر   وابن الزبير هم العبادلة الغرر

وذكر في فتح القدير ان هذا الاسم غلب على من اشتهر بالفقه والفتوى من
الصحابة وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كابن مسعود وزيد
ابن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض كما في ابن نجيم فقوله الخ
وغيرهم ممن اشتهر بالفقه مبني على ما قاله في الفتح وصريح كلام المص في الشرح
وظاهر كلام صدر الشريعة انه خاص بالثلاثة ويمكن حمل كلام الشارح عليه
بان يعطف قوله وغيرهم على الخلفا او العبادلة في كلام المتن   م يترك
به القياس اي سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه
حتى يثبت موجبه لا موجب القياس   وجزم في التحرير بان ابا هريرة
رض فقيه لانه لم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد افتى في زمن الصحابة
ولم يكن يفتي في زمنهم الا مجتهد وروى عنه اكثر من ثمانمائة رجل ما بين
صحابي وتابعي منهم ابن عباس وجابر وانس رض وهذا هو الصحيح كما
في التحرير   اي بسبب ضرورة انسداد باب الراي بعني اذ لخالف جميع
الاقيسة حتى اذا كان موافقا القياس لم يترك بخلاف المجهول فانه اذا كان
موافقا القياس مخالفا لا خر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا في
العزمية عن الكشف   والناقل ينقل بحسب فهمه اي فاذا قصر فقهه
لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها
القياس فيحتاط في مثل ذلك بتقديم القياس الثابت حجيته عليه   م

كحديث

كحديث المصراة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وصاعا من تمر متفق عليه كذا في التحرير وقوله لا تصروا
بضم التاء وفتح الصاد من التصرية وهو ربط اخلاف الناقة او الشاة وترك
حلبها اليومين او الثلاثة حتى يجتمع اللبن   وهو مخالف للقياس الثابت
بالكتاب والسنة والاجماع اي الثابت حجيته بهذه الثلاثة كما ياتي بيانه في
بابه   لما مر من مخالفته للقياس المستلزم في المعنى مخالفة الكتاب والسنة
والاجماع والاولى اسقاطه لقرب العهد وكونه مصرحا عليه   فيرد
قيمة اللبن عند ابي يوسف قال في التحرير وقد اختلف العلماء في حكمها فذهب
الى القول بظاهر هذا الحديث الائمة الثلاثة وابو يوسف على ما في شرح
الطحاوي للاسبيجابي نقلا عن اصحاب الامالي عنه والمذكور الخطابي وابي
قدامة انه يردها مع قيمة اللبن ولم ياخذ ابو ح ومحمد رحمهما الله به لانه
خبر مخالف للاصول   وحديث القهقهة لو جواب عن سؤال تقريره
ظاهر وقوله فقد عمل الخ فيه تسليم ان راويه غير معروف بالفقه والجرح
في التحقيق بمنعه ايض بانه رواه كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري
وجابر وانس وعمران بن الحصين وعمر واسامة بن زيد   على ان
الحق نقدمه عندنا على القياس مطلقا اي سواء عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد ام لا ورجحه في التحرير وعلى هذا فالجواب عن حديث المصراة
ان ترك العمل به لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع وذلك ان تقدير ضمان
العدوان ثابت بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا
له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع
المنعقد على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين فليس ترك العمل به
لعدم فقه الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة رض لم يكن فقيها كما مر عن
التحرير وما ذكره من ان الحق تقديمه عندنا مطلقا هو ما ذهب اليه الكرخي

ومن تابعه قال في التلويح وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وقال ابن نجيم قال ابو اليسر واليه مال كثير من العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع وتمامه فيه

وبه يبطل قول المتعصبين الخ قال الحافظ ابن حجر الشافعى فى الفوائد الحسان فى ترجمة ابى حنيفة النعمان قال ابن حزم الحنفية مجمعون على ان مذهب الامام ان ضعيف الحديث عنده اولى من الراى فتامل هذا الاعتناء بالاثر وعظيم جلالتها وموقعها عنده ومن ثم قدم العمل بالاحاديث المرسلة على العمل بالراى فاوجب الوضوء من القهقهة مع انها ليست بحدث فى القياس للخبر المرسل فيها ولم يقل بذلك فى صلاة الجنازة وسجود التلاوة اقتصارا مع النص فانه انما ورد فى صلاة ذات ركوع وسجود وقد قال المحققون لا يستقيم العمل بالحديث بدون استعمال الراى فيه اذ هو المدرك لمعانيه التى هى مناط الاحكام ومن ثم لما لم يكن لبعض المحدثين تامل لمدرك التحريم فى الرضاع قال بان المرتضعين بلبن شاة تثبت بينهما الحرمية ولا العمل بالراى المحض ومن ثم لم يفطر الصائم بنحو الاكل ناسيا مع ان القياس فى الاولى الفطر لوجود ما يضاد الصوم وفى الثانية عدمه لان الصوم انما يفسده ما دخل لا ما خرج اه كلامه بح فقد علمت نزاهة هذا الامام الجليل الاعظم والمجتهد الاقدم عما نسبه اليه من لم يعرف علو مقامه ولم يلتزم ما وجب من احترامه ولقد احسن ابو العتاهية حيث قال

ومن ذا الذى ينجو من الناس سالما وللناس قال بالظنون وقيل

م وان كان مجهولا اى فى رواية الحديث لا النسب لانها غير مانعة عن قبول الحديث فلذا قال بان لم الخ كحديث وابصة الخ وكحديث سلمة ابن محبق بكسر الموحدة كما فى المغرب والمحدثون يفتحونها انه صلى الله عليه وسلم قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهى له وعليه مثلها وان استكرهها

فهى

فهى حرة وعليه مثلها ولم يعمل احد بالحديثين لان القياس يرده فصار كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة كذا فى التقرير كما نبه ابن ملك قال كحديث معقل ابن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها حتى مات عنها زوجها يعنى قبل الدخول بها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل ابن سنان فقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده على رض فقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لغة رايه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل على رض القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يتاكد بالموت كالمسمى لان سكوتهم كقبوله لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان فان الحاجة داعية الى بيان البطلان ان كان باطلا لان السلف لا يتهم بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه وفيه بحث هو ما قاله فى التلويح لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبى واحمد رح فكيف يكون مما رده الكل الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة اه ونحوه لما ذكر من قول عمر رضى الله عنه حين رده لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندرى صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن وبالسنة ما قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت فى العدة وبحث فيه ابن الكمال ايضا بان فاطمة هذه لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة صرح بذلك

مطلب
شروط الراوي

في الاخبار ويوافقه ما ورد في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط نفقة الناشزة فلو وجه لعده من المستنكر الذي لا يعمل به اه

ابح رح مراده زمن التابعين واتباعهم وزمن الصحابة بالاولى لحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب

وهي اربعة اي شرائط الراوي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام وهذا بيان للصفات القائمة به وما قبله لما لا يتعلق به لا نكونه معروفا او مجهولا ليس صفة لحقيقة لان المعرفة والجهل قائمان بغيره

وهو نور يضيء به الخ الضمير في به الاول راجع الى نور وطريق فاعل يضيء والضمير في به الثاني راجع الى الطريق ومن حيث متعلق بيبتدأ مبنيا للمجهول والضمير في اليه عائد الى حيث ودرك فاعل ينتهي اي من محل ينتهي اليه

وقوله بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه وقوله بتوفيق الله اي بالهامه تعالى لا بتاثير النفس والمراد بالطريق الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب فالمعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من مكان ينتهي اليه درك الحواس

محله البدن كذا قال فخر الاسلام في مباحث الاهلية وهو قول جامع للاقوال كلها لان معناه انه في جميع البدن فيكون قولا مقابلا لكونه في الراس او في القلب اذ لم يقل به احد فيكون قولا ثالثا وقيل مرجعه اختلاف في العبارة والغرض بالاجمال والتعيين لا الاختلاف في الحاصل كذا في العزمية

وقيل الراس واثره يقع على القلب قال صدر الاسلام هو مذهب عامة اهل السنة والجماعة

ولذا قيل اي لقوله يبتدأ به الخ بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيفهم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي وان اردت زيادة تحقيق المقام فعليك بالتوضيح والتلويح في بحث المحكوم عليه اخر الكتاب

المسمى بالنفس الناطقة اي وبالقوة العاقلة وانما فسره بذلك لان القلب يطلق على اللحم الصنوبري

مطلب
تعريف العقل

مطلب
تعريف العدالة

قوله المص دون القاصر منه وهو عقل الصبي لان الصبي الكامل التمييز وان كان ضابطا لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه فلا يكون خبره حجة ولان الشرع لم يجعله وليا في امر دنياه ففي امر الدين اولى

والمعتوه المختل في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه تارة كلام العقلاء وتارة كلام المجانين ولعل ذلك في عدم ذكر المجنون في تفسير العقل القاصر خلافا لما في المنار لان المجنون لا عقل له اصلا

ولو سمع قبل البلوغ وروى بعده قبل يعني ان ما ذكر اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبله والرواية بعده فيقبل قوله خلافا لقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا

سنحققه اي نقل الحديث بالمعنى وذلك عند الكلام على طرق الاداء من القسم الرابع مما تختص به السنة

فان ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان كذا في النسخ وهو كذلك في جامع الاسرار وشرح ابن نجيم يورثان بلفظ التثنية والاحسن يورث بالافراد لانه راجع الى الترك وان كان مثل ذلك جائزا فقد ذكر بعضهم ان المضاف قد يكتسب التثنية من المضاف اليه نحو ما مثل اخويك يقولان ذلك تامل

اي كمال العدل الذي دل عليه العدالة وهو تاويل لتذكير الضمير ولو ابقاه على ظاهره عائدا الى العدالة بتاويل كونها شرطا من الاربعة لاستقام ايضا

بما لا يؤدي الى الحرج يعني ان المراد بكمال العدالة كمالها بالنسبة الى غير المعصوم لا الكمال المطلق ولذا قال في التحرير والشرط ادناها كما يأتي فسماه ادنى نظرا الى ذلك الا على فلا منافاة بينه وبين كلام المص

او اصر على صغيرة حد الاصرار كما نقله في التحرير عن العز بن عبد السلام وابن نجيم عن التقرير ان تكرر منه تكررا يشعر بقلة المبالاة بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك ولم يذكر وانترك ما يخل بالمروءة في تفسير العدالة ولا بد منه كما في التنقيح ولذا قال في التحرير وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة والشرط ادناها وهو ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة اما

اما الكبائر فروى ابن عمر رض الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اى الظلم وفي بعضها واليمين الغموس الى ان قال واما الذى يخل بالمروة
فصغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث وبعض
مباحات كالاكل في السوق والبول في الطريق والافراط في المزح المفضى
للاستخفاف وتمامه فيه دون من ابتلى بها من غير اصرار اى فلا
تسقط عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة فان غير المعصوم
لا يخلو عن زلة فاشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية
ثم الكبائر غير منحصرة في سبع لو كما ذكر المحلى في شرح جمع الجوامع وقال
وما ورد في الحديث من انها سبع فمحمول على بيان المحتاج اليه منها وقت
ذكره ونقل ابن نجيم في هذا المحل جملة منها فليراجع م وهو التصديق
والاقرار بالله تعالى ظاهر في ان الاقرار ركن من الايمان وهو قول شمس
الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء ونسبه في المواقف لابي حنيفة
رح وعند اكثر الائمة كما في المواقف انه التصديق فقط والاقرار شرط
لاجراء احكام الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه
كان مؤمنا عند الله تعالى واختاره النسفي في العمدة ورجحه في التلويح
وتمامه في ابن نجيم وسيأتى في فصل الاسباب والعلل واقع تقدير
للخبر المحذوف عن هو قال المص في شرح بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه
الحسنى وصفاته العليا اه اى وصفا مماثلا لما هو ثابت في نفس الامر وقوله
باسمائه وصفاته يحتمل ان يكون متعلقا بالخبر وهو ثابت او واقع ويحتمل
ان يكون بدلا من قوله بالله او حالا من التصديق والاقرار واحترز به
عن حقيقته قال ابن نجيم عن المواقف حقيقة الله غير معلومة للبشر
وعليه جمهور المحققين وغيرهم كالرحمن الرحيم وقوله كالعلم والقدرة
يعنى ان المراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة وبالصفة
المصادر التى تحصل وصف الله تعالى باسماء فاعلها كما في ابن نجيم عن العناية

فلا

مطلب الاسلام

مطلب المرسل

الثاني اعم اى الشرائع اعم من الاحكام لان الحكم هو الاثر الثابت
بالشئ كالحل والحرمة والجواز والفساد والشرائع جمع شريعة اى
مشروعة تتناول العلل والاسباب والشروط والاحكام كما ذكره
في التقرير في شرح الخطبة ولهذا قالوا الواجب ان يستوصفه قال
في التوضيح وليس المراد بالاستيصاف ان نسأله عن صفات الله تعالى
او نسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه
العقول والافهام لا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان
نذكر صفات الله تعالى التى يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك
اى انشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه
شرطه ان يكون ما فعله بحر اى شرط فسقه لتوقفها على معان اخر
اما الاعمى فلان الشهادة تحتاج الى التمييز بالاشارة بين المشهود له وعليه
والاشارة الى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم واما العبد والمرأة فلان
الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص
واما المحدود في قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص
بترك الاسناد قال في التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن
فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اه والاولى ما في ابن نجيم من ان
المرسل اصطلاحهما قول الثقة قال رسول الله مع حذف من السند المشتمل
ما ترك فيه بعض السند بان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم كذا اى مع حذف من السند وان كان القائل صحابيا خلافا لما في التوضيح
حيث يفهم من تعليله قبول مرسل الصحابي بالحمل على السماع من رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه لا يشترط ان يكون مع حذف من السند كما حققه
ابن نجيم وقال انه صح لا يكون مرسلا وانما يكون خبره مرسلا اذا صرح بانه
لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وان بينه وبينه رجلا وتمامه فيه
لكن اعترضه في العزمية وحقق ان معنى الارسال ان يقول قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم سواء كان بينهما واسطة ام لا واستشهد عليه

يقول فخر الاسلام اما القسم الاول فمقبول بالاجماع و تفسير ذلك ان من
الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته فكان يروى عن غيره من الصحابة
فاذا اطلق فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك منه مقبولا
وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا سماعه بنفسه
الا ان يصرح بالرواية عن غيره او نعم المتبادر من الارسال ترك الواسطة
وهو محمل قوله وان احتمل الارسال اه فالمرسل عند الاصوليين شامل
للمنقطع والمعضل والمرسل عند المحدثين وان لم يذكر الواسطة اصلا
فمرسل الذى فى الفية العراقى وتقريب النووى انه ما رفعه الى النبى صلى الله
عليه وسلم تابعي مطلقا على المشهور وقيل ما رفعه التابعي الكبير وقيل
ما سقط منه راو واحد او اكثر وجزم فى التوضيح تبعا لابن الصلاح على ان العادة
جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد والا نسبه
الى الغير وبه صرح فى التحرير قال وهو مقتضى الدليل وفى التقرير ان فخر
الاسلام اختار انه اقوى عند المعارضة لكن لا تجوز الزيادة به على الكتاب
كالمشهور ص ان كان من الصحابي ثم تعريف الصحابي عند جمهور الاصوليين
من طالت صحبته متبعا له مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا بلا
تحديد فى الاصح كذا فى التحرير وتقدم فى خطبة الكتاب بابسط مما هنا وذكر
فى التقرير ان الاشبه انه مسلم رأى النبى صلى الله عليه وسلم ولو ساعة
واحمد اى فى اشهر قوليه وقال الشافعي رح لا يقبل الا بمؤيد قال
فى التلويح لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او
يرسله غيره وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان
يعضده قول اكثر اهل العلم او يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن
عدل لتغير الزمان اى بالفسق وفشو الكذب بشهادة النبى صلى الله
عليه وسلم كما مر فى شرح المصـ ولا بد من البيان حتى لو كان المرسل اميا
نقيا عدلا وقد روى الثقاة مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن
وامثاله من المشهورين بحمل العلم منه يقبل ارساله اه فقوله فى المتن خلافا

لابن

لابن ابان ليس على اطلاقه ارسله سعيد كذا فى نسخ هذا الشرح وبعض
نسخ ابن ملك و فى غالبها موافقا لما فى التقرير وجامع الاسرار شعبة بدل
سعيد ص فهو ما ذكرنا الوجود فيما كتب عليه الشراح حتى المصـ فهو على ما
ذكرنا كحديث الشاهد واليمين وهو ما روى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب مخالف
ثم وجه المخالفة انه عليه السلام قسم البينة واليمين بين المدعى والمدعى
عليه والقسمة تنافى الشركة وانه حصر جنس اليمين على المنكر وجنس البينة
على المدعى فامتنع الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد قيل و
الكتاب ايضا وهو قوله تعالى واستشهدوا والاية ووجه المخالفة انها لما
اوجبت عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين مع ان حضور النساء فى مجالس
الحكم غير معهود لانهن ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال دلت
على عدم قبول شهادة الواحد مع اليمين اذ لو كانت كافية معه لما وجب
حضورهن فى مجلس الحكم فافهم كحديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو
هريرة رضى الله تعالى عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم فى الصلوة ولم يرجعوا اليه فدل انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا
لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه او مؤول وتاويله
ان المراد بالصدقة النفقة قال عليه الصلوة والسلام نفقة المرء على نفسه
صدقة قاله المصـ ص والثالث فى بيان محل الخبر اى الحادثة التى ورد
فيها الخبر كذا فى التوضيح قيل والعقوبات اى بصيغة قيل اشارة الى ضعف
حجيته فيها لما سينقله عن التوضيح وظاهر كلام المصـ اختيار حجيته فيها وهو
ظاهر كلام التحرير ايضا قال الخبر الواحد فى الحد مقبول وهو قول ابى يوسف والجصاص
خلافا للكرخى والبصرى واكثر الحنفية وقال لنا انه عدل فى ظنا بطاحا زم فى
عمل فيقبل كغيره اى كما فى غير الحد من العمليات ثم اجاب عما يأتى من ان الحد يندرئ
بالشبهات بان المراد بالشبهة التى يندرئ بها الحد الشبهة فى نفس السبب
لا المثبت لحكم اه لكن قوله واكثر الحنفية استبعده ابن نجيم بما فى التقرير

وغيره من ان القبول قول الجمهور واكثر اصحابنا وانما ثبت الجواب عن
سؤال وارد على الكرخي والباء في قوله بالبينة صلة لثبت وفي بالنص للسببية
اي انما ثبت الحد بالبينة بسبب النص واستشهدوا عليهن اربعة منكم وهذا
على خلاف القياس لان البينة خبر واحد فالقياس ان لا تثبت الحدود بها
فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة لانه على خلاف
القياس ان المذهب هذا اي ما قاله الكرخي ص سائر شروط
الاخبار من العقل والبلوغ والضبط والعدالة وكذا الاسلام في الشهادة
على المسلم فيما يطلع عليه الرجال اما في غيره فلا يشترط فيه العدد
وكذلك لفظ الشهادة كما في ابن نجيم عن التقرير وذلك كالولادة والبكارة
وعيوب النساء فيقبل فيه خبر امراة اي الحرية انما اقتصر عليها
مع انه لا للولاية من العقل والبلوغ ايضا لدخولهما بالشرط الاول
فوقع في قلبه صدقه اي بان كان اكبر رايه انه صادق عمل به اتفاقا وبعكسه
لا اتفاقا لان اكبر الرأي يقوم مقام اليقين وان لم يصدقه ولم يكذبه ففيه
اختلاف وتمامه في ابن نجيم لعموم الضرورة وهي ان العدول لا يتيسر
دائما المعاملات الحسية لا سيما لاجل الغير كعزل الوكيل وجه
كونه الزاما انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل
يتصرف في حقه ان كان المخبر وكيلا او رسولا اي من الموكل بان قال
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او ارسلتك اليه لتبلغه عني هذا الخبر ووجه
الفرق ان الوكيل والرسول يقومان مقام الاصيل فتنتقل عبارته اليهما
فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فيهما بخلاف الفضولي
وبهذا يعلم ما في كلام المص من الابهام اي المخبر كذا في نسخ هذا الشرح
ونسخ ابن نجيم بالميم اسم فاعل وفي نسخ ابن ملك اي الخبر وهو اولى لان
الكلام في نفس الخبر وفسر ابن نجيم الخ انظر ما الداعي الى هذا التفسير
حتى يستدل به مع انه لا يؤخذ من كلام المص ولعل وجهه ان الانبياء
كالرسل في الصدق فلا وجه لتخصيصهم ثم قال الخ لكن في دلالته

على

على المساوات نظر لاندفاع التخصيص مع عموم لفظ الانبياء وما ذكره من
علم الفرق قال انه اختاره في المسايرة بقوله ذكر المحققون ان النبي انسان
بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الاكثر المشهور الفرق
بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه كذا في المسامرة اه وما قيل في الفرق بينهما
ان الرسول مامور بالانذار وانه يأتي بشرع مستانف ولا كذلك النبي
ص وقسم يحتملهما على السواء لكن احتمال الكذب عقلي فقط
وحكمه التوقف اي في غير ما لا الزام فيه ايضا والا فلا توقف كما مر
ص بان يقرأ على المحدث بضم الياء من يقرأ فيشمل قراءة الراوي على الشيخ
وقراءة غيره وهو يسمع كما في التحرير وهذا يسمى العرض فيقول نعم
او يسكت ولا مانع خلافا لبعضهم لان العرف انه تقرير كما في التحرير
وعن الامام الاول هو المرجح عنده كما في التحرير قال لزيادة عناية القارئ
بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند وعنه بتساو بان فلو وجدت من جهة
يترجح من العنوان وغيره بان يكتب في عنوانه من فلان بن فلان بن فلان
الفلاني الى فلان بن فلان بن فلان الفلاني ثم يكتب في داخله بعد التسمية
والثناء على الله تعالى والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم من فلان
الخ ثم يقول حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الخ الاسناد بكذا
ثم يقول اذا جاءك كتابي هذا او اذا بلغك كتابي هذا فاروه عني او فحدثه
عني بهذا الاسناد ويشهد على ذلك شهودا ثم يختمه بحضرتهم فاذا ثبت
الكتاب عند المكتوب اليه بالشهود قبله وروى ذلك الحديث عن الكاتب
باسناده كذا في التحرير ص ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا الخ قال في التحرير
هذا على اشتراط الاذن والاجازة في الرواية عنهما اي الكتابة والرسالة
والاوجه عدمه كالسماع اه اي لحصول الاجازة ضمنا قال ابن نجيم فما يفعله
الناس من طلب الاجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ بلا ادراك
..اذا اثبتا بالحجة في التحرير ما يفيد انه لا حاجة اليه قال ويكفي معرفة
خطه وظن صدق الرسول وضيق ابو ح رحمه الله تعالى بالبينة ولا يلزم

كتاب القاضي للاختلاف بالداعية فيه اذ لا تكفي المناولة بدونها فيه
ايماء الى ان في كلام المصنف ايهاما ولهذا قال في التحرير والرخصة للاجازة مع مناولة
المجاز به ودونها ويجوز الاجازة للمعدوم يعني اذا عطف على الموجود
كما في المثال واما بدون ذلك كان يقول اجزت لمن يولد لفلان فالصحيح المنع
عند ابن الصلاح ومن تبعه كذا في التحبير ص ولا قولا اي عند ابي
ح ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رح كذا في التوضيح والاحوط
ان يقول اخبرني واجازني لاحدثني لنا اي في الاجازة ثم ظاهره ان اخبرني
واجازني مستويان في كون كل منهم الاحوط وهو مخالف لما في شرح المصنف
والتنقيح والتحرير وعبارة المصنف ثم الاحوط للمجاز له ان يقول عند الرواية
اجازني فلان ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك
مخصص بالسماع ولم يوجد وذكر فخر الاسلام وغيره رحمهم الله تعالى
ويجوز ان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من المخبر في حقه اه تمامه
في قراءة الشيخ على الطالب يقول حدثنا واخبرنا وسمعته وفي قراءته على الشيخ
الشيخ قرأت وقرئ عليه وانا اسمع وحدثنا بقراءتي عليه بقراءة عليه والا
جائز على المختار وقيل في اخبرنا فقط وفي الكتابة والرسالة اخبرني وقيل
لا يجوز حدثني بل كتب او رسل الي لعدم المشافهة كذا في التحرير ثم قال
ولا وجه في الكل اعتماد عرف تلك الطائفة والاكتفاء الطارئ في هذه
العصور بكون الشيخ مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافقا لاصل
شيخه ليس خلافا لما تقدم لانه لحفظ السلسلة عن الانقطاع وذلك
لا لايجاب العمل على المجتهد او يعني ان ما شرطوه انما هو لايجاب العمل بالرواية
على المجتهد المطلق لا لحفظ السلسلة فلا ولين اي الراوي والقاضي
فيجوز الرواية والقضاء اعتمادا على الكتاب المعتمد وان لم يتذكر ومحمد
في الثلاث تيسيرا قال ابن نجيم وفي الخلاصة قال شمس الائمة الحلواني ينبغي
ان يفتي بقول محمد وقال الفقيه ابو الليث وبه نأخذ وتمامه فيه اي
نقله متضح المعنى اشارة الى انه ليس المراد بالحكم هنا قسيم المفسر وهو ما لا
يحتمل

يحتمل النسخ ولهذا قال المصنف لا يحتمل غيره اي لا يحتمل وجوها متعددة اما
الجوامع فلعدم امن الغلط نقل المصنف رح فيه خلافا فقال يجوز بعض مشايخنا
رح نقله بالمعنى على الشرط الذي بينا في الظاهر والاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى
لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقولنا تنبيه اعلم ان الخلاف في جواز
نقل الحديث بالمعنى انما هو فيما لم يدون ولا كتب واما ما دون وحصل في
الكتب فلا يجوز تبديل الفاظه من غير خلاف بينهم وتمامه في ابن نجيم
بان قال كذبت علي قد يكون الانكار انكار جاحد كما مثل وقد يكون انكار
متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه وقد
اتفقوا على سقوط الرواية بالاول لان كلا منهما مكذب للآخر وهما على
عدالتهما اذ لا يبطل الثابت بالشك كما يأتي واختلفوا في الثاني فالمختار
السقوط تبعا لفخر الاسلام والقاضي ابي زيد والسرخسي وهو قول الكرخي
وقيل لا يسقط وهو قول الاكثر وتمامه في ابن نجيم ايما امرأة نكحت
قال العيني المحفوظ في الحديث نكحت بصيغة المعلوم او وج فانكاحها ابنة
اخيها تجويز لنكاح المرأة نفسها لان من ابطل نكاحها ابطل انكاحها اوليائها
الا وليا كما في شرح المصنف وفيه نظر وجهه ما في التلويح حيث قال قد يقال
ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد
عند غيبة الاقرب اه وفي العزمية قيل عليه ان هذا انما هو في الغيبة
المنقطعة وظاهر ان عبد الرحمن لم يكن كذلك بل كان بالشام والقوافل
تأتي وتذهب دائما اه وهذا مبني على غير القول بمسافة القصر وعلى غير المفتى
به ايضا من ان المعتبر عدم انتظار الكفؤ ولو كان الولي الاقرب مختفيا في
بلده قلت وقد يقال في الجواب ان انكاح عائشة رضي الله تعالى عنها ابنة اخيها
بالولاية المستقلة انما يتم عند عدم وجود العصبة لانها من ذوي الارحام
وح فيحتاج الى اثبات ان ذلك بعد وفاة اخيها محمد واولاده او اثبات
غيبتهم على انه وان ثبت ذلك فلا يقدح في الحكم عندنا لان الحديث المذكور
فيه انكار المروي عنه الرواية ايضا كما ذكره المصنف في التحرير فانه رواه سليمان

مطلب الطعن في الحديث

ابن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها وقد سأل
ابن جريج الزهرى عنه فلم يعرفه لكن لا تسقط بذلك عدالتهما اى عدالة
الراوى والمروى عنه اذا انكر الرواية ولم ناخذ به اى بتأويل ابن عمر
رضى الله تعالى عنهما لان الحديث فى احتمال كل واحد منهما كالمشترك والاشتراك
لا يسقط بتأويله قاله المص والثانى اى الطعن فى الحديث من غير الراوى
وهو نوعان طعن من الصحابة وطعن من ائمة الحديث فلو صح لما خفى عليهما
لان اقامة الحد مبنية على الشهرة مع احتياج الامام الى معرفته فيفحص عنه
وارتداد من نفاه عمر رضى الله عنه فحلف ان لا ينفى احدا ابدا لا يحل ترك
الحد فلعله وحديث القهقهة جواب سؤال بان اباموسى لا شعرى رض
لم يعمل بحديث القهقهة مع انكم اخذتم به ص والطعن المبهم الخ قال فى التلويح
الحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا
لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا ام لكن ذكر الحافظ الاسيوطى عن الخطيب ان
الاول مذهب الائمة الحفاظ كالشيخين وغيرهما ولم يتعرض المص للتعديل
وقال فى التقريب يقبل من غير ذكر سببه على الصحيح المشهور كمنكر
او مجروح او غير ثابت او رواية متروك الحديث او الدين او غير ذلك
متفق عليه لانه لو كان مجتهدا فيه لم يقبل كالطعن بانه حديث مرسل كما سيأتى
وبشرب النبيذ واللعب بالشطرنج كما مر وهو قوله حدثنى الخ اى بان
يورد بلفظ الاتصال والصحة كما فى التقريب ولا يقول قال حدثنى اى بل
قوله عن فلان قال فى التقريب وقيل التدليس ترك الاسم من يروى عنه وذكر
اسم من روى عنه شيخه او اخبرنى اعترض بان اخبرنى لا يختص بالمشافهة
كما مر وفيه انه لا يلزم المشافهة بالسماع فى نفى التدليس لانه يوهم شبهة
الارسال تعليل لعدم قبول الطعن به اى لا يقبل الطعن بالتدليس لانه
يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليست بجرح فشبهته اولى صيانة عن
الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع فى الغيبة واختصارا للكلام فلانه
يحمل على كون المروى عنه مبهما وليس كل من ابهم بوجه ما يسقط به كل حديثه
فقوله

وسماعه من غير واحد وذلك كما قال الحسن متى قلت قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر عند التحمل اى لا
الرواية لما مر لان كثيرا من الصحابة تحملوا فى صغرهم وقبل ذلك منهم بعد
الكبر خصوصا ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ويحتمل ان المراد حداثة السن
سن الشباب بعد البلوغ كما هو صريح كلام المص فى الشرح وعليه فالمراد حال
الرواية ص وعدم الاعتياد بالرواية اى لا يكون قادحا لان الاعتياد
للاتقان لا لكثرة الرواية كابى بكر رضى الله عنه م واستكثار مسائل
الفقه اى لا يكون طعنا كما طعن بعض المحدثين فى ابى يوسف فقال كان اماما
حاذقا متقنا الا انه اشتغل بالفقه وصرف همته اليه لان ذلك دليل على
الذهن والاجتهاد فى معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط
والاتقان ونحو ذلك ككثرة الكلام والبول قائما كما فى التحرير فصل
قد يقع التعارض بين الحجج لا فى نفسها اذ لا تناقض بين ادلة الشرع
لانه دليل الجهل ص تقابل الحجتين على السواء الخ اعلم انه اذا دل دليل على
ثبوت شىء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا فى القوة او لا وعلى الثانى
اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففى الصورة الاولى معارضة
ولا ترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة لا معارضة حقيقة
فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبنى عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه فى حكم العدم بالنسبة الى
الاقوى واما الصورة الاولى فسيأتى بيان حكمها كذا فى التلويح والبحث
هنا فى الصورة الاولى اعنى المعارضة بدون ترجيح فقوله تقابل الحجتين
مخرج للثالثة كالنص والقياس وقوله على السواء مخرج للثانية كخبر
الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذى يرويه عدل غير
فقيه فعلم ان قوله لا مزية لاحدهما تاكيد فافهم والمراد بالتساوى تساويهما
فى القوة سواء تساويا فى العدد كالتعارض بين اية واية او لا كالتعارض بين
اية وايتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل

فصل تعارض الحجج

المتساوبين اذ لا دليل و لا قوة بكثرة الادلة حتى لا تترك الدليل الواحد بالدليلين

مر وشرطهما اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب

الحل في الزوجة والحرمة في امها وقوله والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد

في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها ووطي الزوجة حالة حيضها وان كان ذكره

في الركن نح اشارة الى الجواب عما اورد على المص ان تضاد الحكم جعله اولا داخلا

في الركن فكيف جعله من الشرط مع التنافي بينهما وبيان الجواب ان التضاد

بين الحكمين من شروط التعارض لا محالة و ذكره في الركن باعتبار تحقيقه

للتقابل على معنى ان التقابل يكون في حكمين فصار التضاد نوعا من المحل لانه

وصف ولو قال انما ذكره بدل قوله وان كان لسلم من الركاكة التي تخفى معها

المراد ثم الموجود في النسخ ذكر الحكم المضاف الى تضاد في اخر العبارة والوجه

صناعة تقديمه مع قوله نفيا واثباتا على قوله وان كان ذكره ان وجدت

فيه اشارة الى انه ان لم توجد يصار الى اقوال الصحابة او القياس كما به في

الكشف وغيره كذا في العزمية وهو على هذا الترتيب فيصار اولا الى

اقوال الصحابة ان وجدت ثم الى القياس ان لم توجد او وجدت وتعارض

قولان لهم وهذا على قول من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس

وهو البردعي واما على قول من لم يوجبه وهو الكرخي ففي العزمية عن

الكشف يجب المصير الى اقوال الصحابة ان كان فيما لا يدرك بالقياس والى

ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي ان كان فيما يدرك بالقياس لان

قوله يكون بمنزلة قياس اخر وكلام المتن يحتمل كليهما كما يظهر بالتامل

لكن كلام المص في الت حيث قال وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى

اقوال الصحابة ثم الى القياس يرجح الاول ولهذا قال الش فاو للتوزيع لا للتخيير

كتعارض القياسين تنظير لا تمثيل اذ المراد العجز عن المصير الى ما

سبق وفي القياسين لا مصير الى شيء بعدهما وفي العزمية عن شمس

الائمة وفخر الاسلام ان التعارض لا يجري بين القياسين ولا بين اقوال

الصحابة قال فالمراد بالتعارض دون حقيقته وعليه قول المص فيما سيجلى اما

اذا وقع التعارض بين القياسين اه ولا يخفى ما فيه اذ التعارض في جميع ما سبق

صوري لا حقيقي كما قدمناه الا ان يجاب عنه بان المراد لا يجري التعارض

المودي الى التساقط حتى يعمل بعده بظاهر الحال كما ذكره المص ثم لم يسقطا

بالتعارض ليجب العمل بالحال اي كما يسقط النصان حتى يجب العمل بظاهر الحال

اذ في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما

مع الجهل وهنا ليس التعارض بجهل محض لان القائس في كل واحد من الاجتهادين

مصيب بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وان لم يكن بالنظر

الى المدلول كما يأتي في الاجتهاد ومثال الاول المسافر اذا كان معه اناآن

في احدهما ماء نجس وفي الاخر ماء طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لانه

مطهر عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة بالتحري بخلاف

الثوبين وهو مثال الثاني فانه يعمل بالتحري لانه دليل عند الضرورة ولا

احتاج الى الاستصحاب بان يصلي باحدهما بناء على ان الاصل فيه الطهارة

وهو ليس بدليل ثم اما ان يكون من قبيل كذا فيما رأينا من النسخ بالالف

في المواضع الاربعة والذي كتب عليه الشراح من قبيل بدون باء اي من جهة

وهو انظ لان القبيل النظير كالكتاب او الخبر المشهور يعارض خبر الواحد

كحديث القضاء بالشاهد واليمين فانه يخالف الكتاب وهو قوله تعالى

واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية ويخالف الحديث المشهور كما مر

وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر وكالمحكم يعارضه المجمل كما

لو استدل مستدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى واحل الله البيع

لا يسمع المعارض ان يعارضه بقوله تعالى وحرم الربا لانه مجمل وهذا

راجع الى انتفاء الركن وهو الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق التعارض حقيقة

وان كان موجودا ظاهرا فالاولى توجب المؤاخذة في الغموس وهي

حلفه على كذب عمدا لان الغموس من كسب القلب والثانية تنفيها لانها

لم تتضاد فيحمل عقد اليمين وهو الخبر الذي رجا فيه الصدق وهذا لان العقد

عبارة عن عقد اللسان دون القلب فكان الغموس داخلا في هذا اللغو اذ

المخلص عن المعارضة

ليس فيها فائدة اليمين المشروعة وهي تحقيق البر والغموس كلام لا فائدة
فيه وهو المراد في اية المائدة بخلاف اية البقرة فان المراد فيها ضد كسب القلب
وهو السهو بدليل المقابلة في كل منهما فالتخفيف يقتضي حل القربان
فو لا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه لاية واحدة متعلق بالقرائتين ولا
الاتيان بغي فيتعلق بالتعارض والعطف فيها اى في القرائتين على رؤسكم
اما قراءة الجر فظاهرة واما قراءة النصب فعلى المحل كما ياتي ولعل التقدير عن
الاسراف المنهي عنه اذ غسلهما مظنة له لكونه بصب الماء عليهما فعطفت
على الممسوح لا للتمسح بل للتنبيه على وجوب الاقتصاد فكانه قال اغسلوا
ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح لتواتر الغسل تعليل للتجوز
غلط بادنى تامل لان الغسل لا ينتظم المسح وانما ينتظم المعنى الاعم المشترك
بينهما وهو مطلق الاصابة وهي انما تسمى مسحا اذا لم يحصل سيلان
ولو جعل فيهما اى العطف في القرائتين حاصله الرد على من جعل العطف فيهما
على الوجوه والجر على الجوار بانه يعارضه جواز العطف على الرؤس والنصب
على المحل ويترجح هنا بانه قياس مطرد يظهر في الفصيح بخلاف الجر على
الجوار فانه شاذ على ان فيه اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل
بالاجنبي من شاء باهلته مفاعلة من البهلة وهي اللعنة وذلك انهم
كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا كذا في المغرب
عن المغرب والمراد بسورة النساء القصرى سورة الطلاق المذكور فيها
واولات الاحمال ص اوردلالة معطوف على قوله صريحا ليس هذا
قسما خامسا الخ صاحب المتن في شرحه سماه قسما خامسا فانه قال في الاول
والتخلص عن المعارضة بخمسة اوجه بالاستقلال لان قبل البعثة كان
الاصل في الاشياء الاباحة اى فلو جعلنا المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ
لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم
التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا نسخ واحد لان المبيح لا بقاء الاباحة
الاصلية والحاظر ناسخ له والاصل عدم التكرار وفي هذا الجواب نظر لان

المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ والاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده نسخا فان قيل هو حكم شرعي ثبت بقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية
على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح وتمامه في التوضيح والتلويح وهذا
مبني على ما ذكره من ان الاصل الاباحة كما علمت وهو احد اقوال ثلاثة
الثاني ما ذكره عن المص الثالث الحظر قال في التحرير والمختار ان الاصل الاباحة
عند الجمهور من الحنفية والشافعية لداى للامر العارض بان ينفيه
ويبقى الامر الاول ولما اختلف عمل ائمتنا الخ فان بعض مسائلهم دل على تقديم
المثبت وبعضها على تقديم النافي احتيج الى اصل اى ضابط نعلم به اى في
ترجيح المثبت او النافي اى على ما اطلقه الكرخي وابن ابان ففيه بيان لضعفه
هل بني على دليل او لا بان كان امرا مشتبها يجوز ان يعرف بدليله
ويجوز ان يعتمد الخبر ظاهر الحال كذا وجدته في نسخة مصلحة وفي غيرها
من النسخ كتب قوله بان كان امرا مشتبها الخ بعد قوله بان كان مبنيا على
دليل ولا معنى لها كالاثبات اى فانه اذا لم يعارضه شيء عمل به م
فالنفي في حديث بريرة الخ تفريع على ما مهده من الاصل من قبول النفي في
مسئلتين وعدمه في مسئلتين فذكر ثلاث مسائل الاولى ما لو اعتقت الامة
وزوجها حر فان لها خيار العتق عندنا لا عند الشافعي وهو مبني على الاختلاف
في زوج بريرة والثانية نكاح المحرم والحرمة فهو عندنا صحيح وعند الشافعي
باطل والاختلاف فيه مبني على الاختلاف في حاله عليه السلام وقت تزوجه
ميمونة رضي الله تعالى عنها والثالثة اخبار مخبر بطهارة الماء وحل الطعام واخر
بنجاسته وحرمته عمل بالطهارة والحل فالاولى لم يعارض النفي فيها الاثبات
لان النفي فيها ليس مما يعرف بدليله بل بظاهر الحال والثانية عارضه لانه مما
يعرف بدليله والثالثة عارضه فيها ايضا لانه مما يعرف بدليله كما هو كلام
المصنف ومما يشتبه حاله والمخبر اعتمد دليل المعرفة ان بين الدليل وان لم يبينه
يكون مما اشتبه حاله والمخبر لم يعتمد دليل المعرفة فلا يكون كالاثبات فلا يعارضه

الاصل في ترجيح المثبت او النافي

فالاولى من القسم الثالث والثانية من القسم الاول والثالثة مثلها على الوجه
الاول ومن القسم الثانى او الثالث على الوجه الثانى فتدبر بل بقى على ماكان
فى ابن نجيم بل بقاء بالمد اذ الاحرام كان ثابتا قبل التزوج لان الروايات قد
اتفقت على ان النكاح لم يكن فى الحال الاصلى وانما اختلفت فى الحال المعترض على
الاحرام ص فعارض الاثبات اى ساواه فيطلب الترجيح من وجه اخر وهو
هنا فقه الراوى فلما تعارضا اى بالنفى والاثبات فان الاول ناف تقدم
والثانى مثبت لامر عارض على الاحرام وهو الاحلال بعده فاخذ ائمتنا
بالنافى لما مر انه مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم والنفى هنا يحتمل الحلال
طهارة الماء فقد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء
او بالماء الجارى وملاه منه ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شىء نجس ثم هذا
التقرير مخالف لصريح كلام المص كما سيظهر فالواجب حذفه فان عرف
انه اخبر على ظاهر الحال لم يعارض المثبت اه هذا مبنى على ما ذكره صدر الشريعة
فجعله من القسم الثانى او هو ما يشتبه حاله فقال والطهارة وان كان نفيا لكنه
مما يحتمل المعرفة بالدليل فليسال فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم
يبين فالنجاسة اولى اه وهو غير ما قرره المص فان كلامه يدل صريحا على انه
جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافى
فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا بين وجه الدليل اولا وهو متابع فيه لفخر
الاسلام والحكم مختلف فانه على كلام المص حيث تعارض الخبران يعمل بالاصل
وعلى ما ذكره صدر الشريعة لابد من السؤال من مخبر الطهارة فان لم يبين
انه اعتمد دليلا ترجح خبر النجاسة وجزم فى التحرير بانه لابد من السؤال
عن مبناه ليعمل بمقتضاه ان لم يتعذر السؤال وعلى ما ذكره المص لا يكون فى
كلامه التمثيل للقسم الثانى كما يعلم مما مر هذا وفى البحر لابن نجيم بعد نقله مثل
ما ذكره صدر الشريعة عن حواشى الهداية للخبازى والذى يظهر لى انه يحمل
كلام المشايخ بانه يحكم بطهارة الماء على ما اذا لم يبين مستند اخباره فاذا لم
يبين يعمل بالاصل وهو الطهارة وان بين فلا عبرة لهذا التفصيل مع ان هذا
التفصيل

التفصيل هو ان بين دليل الطهارة اخذ به والا فبخبر النجاسة الا ان
يقال قوله يبين فى المواضع الثلاث بالبناء للمجهول بمعنى يسأل بيانه
فتامل وقلنا لا يخالفا كذا فى النسخ والاصوب لا يخالفان بالنون
لانه مرفوع فصل فى البيان قوله التى مرت من الكتاب باقسامه
سوى المحكم والسنة بانواعها وامثاله عطف على الضمير المجرور بلا
اعادة الجار وهو ما اختاره ابن مالك فانه يحتمل غيره الا انسب
فى التعبير ويحتمل غيره والضمير فى يحتمل للطيران لا لتقييد كونه بالجناح
ولهذا قالوا المجاز اى لاحتمال الكلام الحقيقى غيره ولكن لا ثمرة لهذا
الكلام فلو زاد عليه قوله ولو نوى الطلاق كان رافعا لاحتمال المجاز
لكان اظهر ويكون تمثيلا لما نحن بصدده كما فعله ابن نجيم البينونة
مشتركة اى بين البينونة عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى
الطلاق صح تفسيره ثم يعمل باصل الكلام بعد التفسير فيقع البائن
ص وانهما اى بيان التقرير وبيان التفسير يصحان موصولا ومفصولا
لان بيان التقرير مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له فيصح متصلا
ومنفصلا وكذلك بيان التفسير عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخى والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك كذا فى شرح
المص قلنا اللازم قبله الاعتقاد اى انما يلزم تكليف المحال لو لزمنا
العمل به قبل البيان وليس كذلك وانما يلزمنا اعتقادا كالمتشابه اى اعتقاد
ان ما اراد الله تعالى به حق فان كلا منهما يغير الكلام الاول فان الشرط
غيره من ايجاب المعلق فى الحال الى وجوده والاستثناء غيره من ايجاب
الحكم الثابت للمستثنى اصلا اذ لولاه لشمل الكل وهو اقوى تغييرا من
الشرط لان الشرط يؤخره والاستثناء يبطله فى البعض وقد عرف
من هذا وجه تسمية كل منهما بيان تغيير وملخصه ان كلا منهما من حيث
انه بين المراد من مدخولهما بيان ومن حيث انه غير ما كان مفهوما
للسامع من اطلاق مدخولهما على تقدير عدمهما تغيير ان لا يعد

في القران منفصلا كذا في النسخ وفي نسخة متصلة في العرف وهو الصواب
وعن ابن عباس رض منفصولا اي يصح منفصولا وان طال الزمان قال في جامع
الاسرار عن الامام الغزالي لعله لم يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه
يرده اتفاق اللغة لان الاستثناء جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا
انفصل لا يكون اتماما كالشرط وخبر المبتدا وان صح فلعله اراد به اذا نوى
الاستثناء او لا عند التلفظ ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى
ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا م واختلف في خصوص العموم
اعلم انه ليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ
عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى
قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وتمامه في التلويح وقدمناه
التخصيص في بحث العام لم يخص قيد به لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا ولا يرد علينا ما في بيان الجواب
عما تمسك به الشافعي رح على جواز وقوع المخصص متراخيا فان قوله تعالى ان
الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا فعلم ان المراد
بقرة مخصوصة وقوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم خصا
متراخيا بقوله تعالى ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم الحسنى
الاية وبيان الجواب ان في الاولى نسخ الاطلاق لانه كان يجوز ذبح اي بقرة
شاء او النسخ يجوز متراخيه وفي الثانية الاهل لم يكن متناولا لا بن لان
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له وعلى هذا فالاستثناء في قوله تعالى
الا من سبق عليه القول منقطع ولو سلمنا تناوله بناء على ان المراد بالاهل
قرابة فهو مستثنى بقوله الا من سبق فهو خارج به لا بالتخصيص المتراخي
والاستثناء متصل وفي الثالثة لا تخصيص اصلا لان وما تعبدون لم
يتناول عيسى عليه السلام وقوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال الجاهل
بان يطلق ما على العاقل وغيره كما تعنت به ابن الزبعرى كما قدمناه في بحث

الحروف

الحروف لا للتخصيص لان النكرة في الاثبات تخص فكيف التخصيص يعني ان
هذا ليس من قبيل تخصيص العام عندنا لان النكرة في موضع الاثبات خاصة
فكيف تحتمل التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق والزيادة على النص وهو نسخ
عندنا فلذلك يصح متراخيا وحاصله انه نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين وما
ذكر مبني على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا فصح تاخير بيانه لما تقدم
ان بيان المشترك يصح مفصولا فلا بد لمن قال ان الاهل عام في اهل بيته
ثم لحقه خصوص متراخيا فدل على جواز التخصيص مفصولا لكن في بعض
الشروح ان في كون الاهل مشتركا اشكالا لانه اما ان يكون لفظيا او معنويا
والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه من قبيل العام فيتناول كلا المعنيين فلا يتم
الجواب قال في العزمية ويمكن ان يجاب عنه بان الاهل مشترك معنوي بينهما
لا محالة لكن بملاحظة التغاير من جهة ما اضيف هو اليه يكون كالمشترك
اللفظي ويجري عليه احكامه لان ما مختص بما لا يعقل كذا في التوضيح
وقال في التلويح ان هذا مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء
وغيرهم اه وعلى قول الجمهور يتعين ان يجاب بما قيل ان الخطاب لاهل مكة
وهم كانوا عبدة اوثان او يكون ما مشتركا فيجوز تاخير بيانه كما قاله في العزمية
شيئين وهما الموجب بالكسر اي التكلم والموجب بالفتح اي الحكم جميعا
بقدر المستثنى فكانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى مكررا بما قبله
من قوله كان التكلم لو فيمنع الموجب لا الموجب الاول بالفتح والثاني
بالكسر والمراد بالاول الحكم وهو لزوم المائة في المثال الاتي وبالثاني التكلم
وعندنا يمنعهما الحاصل ان قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر بالاجماع
الا ان عندنا انما لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه كان صدر الكلام اه
عند الاستثناء وهذا كالايجاب الى غاية بفوت حكمه اذا انتهى الى الغاية
لا بنص الغاية بل بعدم الدليل كالصوم الى الليل وعنده لا يثبت بمعارضة
نص الاستثناء لنص المستثنى منه صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه
فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم فصار عندنا تقدير قوله لفلان علي الف

درهم الا مأة لفلان علي تسعمائة تكلما وحكما وعنده الا مائة فانها ليست
على العدم سقوطها لحا كذا في شرح الـمـ ص له اجماع عبارة المتن
لاجماع فاللام ولا لفـ من المتن والضمير من الشـ وزاده لئلا يتوهم انه
دليل لقوله وعندنا بمنعهما اي نفي الالوهية عن غير الله تعالى
فيكون المعنى لا اله الا الله فاسم الله بعد الثنيا بالضم والكسر اسم من
الاستثناء كما في الصحاح والتعبير وحيث كان هذا معناه فلا حاجة الى
صرفه عنه وتفسيره بالمستثنى كما سيذكره الشـ تبعا لابن ملك
لا اثباتا له اي فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الاجماع
فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان معناه ح غير الله ليس باله وهو نفي
الالوهية عن غير الله تعالى فقط من غير اثبات الالوهية له تعالى
قصدا ص في الايجاب يكون اي يوجد ويثبت فهي تامة والظرف
متعلق بها والجملة خبر المبتدا وهو سقوط لانه لو ثبت حكم الفـ
بيانه ان صدر الكلام بقي موجبا عنده في القدر المستثنى بعد الاستثنا
والاخبار الظهار امر قد كان فلو انعقد الحكم لكان اخبارا عن لبثه الف في حق
سنة اذ وجود الخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء
يتبين انه ليس بثابت فاما الايجاب فاثبات شيء في الحال فجاز ان يعارضه
شيء يمنع من ثبوته ص الاستثناء استخراج اي اخراج والمراد به كما
في التحرير افادة عدم الدخول في الحكم اي بحقيقته في اصل الوضع
لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله فالاول اي الاثبات
وقوله والثاني اي النفي لانهما اي الاثبات والنفي لم يذكرا قصدا
لان السوق ليس بهما بل الكلام مسوق لنفي الالوهية عما سوى الله
تعالى ولاثبات خمسمائة وتسعين فبقي الالوهية منه تعالى وبتسعين
المسمون ضرورة اي الاستثنا لفظ الاستثنا يطلق على فعل
المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة والمراد هنا الصيغة التي يطلق
عليها هذا اللفظ لا بما هي التي تكون حقيقة في المتصل مجازا في

المنقطع

المنقطع واما لفظ الاستثناء والمستثنى فحقيقة في القسمين على سبيل
الاشتراك كما حققه في التلويح ص معطوفة بعضها على بعض اي بالواو
وانث معطوفة مع انه نعت سببي فاعله مذكر لاكتسابه التانيث من المضاف
اليه كما في قطعت بعض اصابعه ص ينصرف الى الجميع كالشرط عند
الشافعي رح قال في التلويح لا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الخبر خاصة
وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق عند الشافعي ومذكور في موضعين
الاول من الشرح والثاني المتن ان دخل هذه الدار اي المتكلم لانه
يخرج اصل الكلام عن العمل يعني انصرف عندنا الى ما يليه لان الاصل
عدم اعتبار الاستثنا لانه يخرج الكلام من ان يكون عاملا في جميعه
لكن انما وجب رجوعه الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه
وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة فلا حاجة في صرفه الى غيرها
والضرورة تتقدر بقدرها فما ذكره الشـ علة العلة لا مخرج ومغير اي
يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لانه يقتضي
قوله انت حر تنزل العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين
انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين
ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم البدل
بالشرط في جميع ما سبق ذكره بسبب الضرورة فيه اشارة الى ان
الاضافة فيه من اضافة الشيء الى سببه كما نبه عليه سابقا اي
المطلق هذا بناء على ان المراد بالبيان فعل المبين اما ان اريد به الامر
الذي يحصل به الاظهار فالمنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر فكان
بيانا ان للاب الباقي ضرورة وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت
عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الاب كالمنطوق
وهو كمن دفع الف درهم الى رجل مضاربة على ان ما رزق الله تعالى
من الربح فالنصف لك وسكت او فالنصف لي وسكت فانه يصح لان
مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب احدهما يصير بيان نصيب

لآخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال وله ما بقى قال المص
اى الذى من شأنه التكلم بالحادثة اشار الى ان المراد بالمتكلم القادر على
التكلم لا الناطق لعمش زعم لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته
لا يدل على الحقيقة وظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال المتكلم
كما فى حواشى العنترى لانه لو قيل لشمل الاخرس وصحبها لحادثة
كسكوت البكر البالغة جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى
الرغبة فى الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل
حال فى الناكل وكذا سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن الخ قال
فى التوضيح روى ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت
برد الجارية على المستحق ورد الولد والعقر وكان مشاورا عليا رض واشتهر
فى اصحابه ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما
حل الاعراض عنه بعد ما رفعت القضية اليه وطلب منه القضاء بما
للمولى عليه م حين راى عبده يبيع ويشترى اى يبيع ملك غير المولى
واما بيع ملك المولى فلا يثبت بالسكوت على قول قاضيخان وصاحب الهداية
اختار الثبوت مطلقا ولو فاسدا وتمامه فى ابن نجيم ومن هذا النوع سكوت
الشفيع جعل ابطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشترى فانه يجعل
اذنا اى فيما بعد ذلك التصرف كما بين فى محله م كقوله على مائة
ودرهم مثله ما يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون
خلافا للشافعى رح فانه قال يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان
المائة لانها مجملة وليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف
على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد ولا يخفى عليك ان التغاير بين
المائة والواحد ظاهر لا يتغير بكون المائة من الدراهم قال المص واجمعوا
فى قوله على مائة او ثلاثة دراهم ان المائة من الدراهم وكذا فى قوله مائة
وثلاثة اثواب وثلاثة شياه لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا
فانصرف اليهما لاستوائهما فى الحاجة الى التفسير فان الثوب لا يثبت

في

في الذمة لا سيما حاصل العرف ان موجب لفظه على الثبوت فى الذمة =
ومثل الثوب لا يثبت فى الذمة الا فى السلم للضرورة فلا تترك الا فيما صح
به وهو المعطوف دون المعطوف عليه فلا يكثر وجوبهما الظ وجوبه
بالتذكير كما فى جامع الاسرار فلا ضرورة اى الى حذف تفسير المعطوف
عليه بخلاف ما مر فانه مما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة
اسبابه فاختير فيه الايجاز م او بيان تبديل وهو النسخ البحث هنا
فى ستة اشياء فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
وقد ذكرها مرتبة ثم ان النسخ فى اللغة التبديل فجعل الش تبعا لابن ملك
النسخ تفسير التبديل لغة تعريف بالاخفى لان التبديل اللغوى معروف
لكل احد بخلاف النسخ اللغوى فالحق ما فى بعض الشروح ان المص عرفه
بالنسخ تعريفا لفظيا ثم عرف النسخ بانه بيان الخ وبيانه ان التعبير عنه
ببيان التبديل ليس بمشهور كشهرته بالنسخ فنبه اولا على مرادفه له ثم
فسره وتمامه فى العزمية ص وهو بيان لمدة الحكم المطلق اى =
لانتهائها المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم او تعلقه
القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم واحترز بالمطلق عن
حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه قبله بيانا محضا فى حق
صاحب الشرع هذا يشير الى ان النسخ له جهتان جهة البيان لانتهاء
الحكم الاول بالنسبة الى الشارع وليس فيه معنى التبديل لانه كان
معلوما عند الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالنسخ فهو بالنسبة اليه
مبين للمدة لا رافع لان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه وهو بالنسبة
الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وجهة التبديل بالنسبة الينا
لانه زال ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شيء آخر ص خلافا لليهود يعنى
غير العيسوية منهم صرح به المحقق فى ش المختصر قاله العنترى وهم اصحاب
ابى عيسى الاصفهانى المعترفون ببعثته عليه الصلوة والسلام الى العرب
فقط وهذا لا يتصور من مسلم قال فى التوضيح اى ان كان المراد ان

الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتلك الشرائع
باقية كما كانت لكن المسلمون الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل
مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة
اذ ثبت في القران ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرائع محمد صلى
الله عليه وسلم واوجب الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا
لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ
من اية   وبعض الروافض بالجر معطوف على قول المص لليهود وكان
الاولى تقديمه لئلا يوهم انه من كلام التنقيح ثم ان الذي في التحرير والتقرير
وغيرهما عزوه لابي مسلم الاصفهاني المعتزلي الملقب بالجاحظ قال في
التقرير قال صاحب القواطع ابو مسلم الاصفهاني رجل معروف بالعلم
وان كان يعد من المعتزلة له كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف
وقع هذا الخلاف منه ولا يتصور من مسلم   شرعي لم يلحقه تأبيد
ولا توقيت لا حاجة اليه لاغناء كلام المص عنه ولعله نقله اشارة الى
اولويته لاختصاره لا تتمة لكلام المص   والخبر في احكام الشرع كقوله
تعالى يتربصن بانفسهن يرضعن او لا دهن فهو كالامر والنهي ومثل
هذا حلال وهذا حرام   خرج به الاحكام العقلية نحو مثل وحدانيته
تعالى لانها واجبة ومثل شريكه تعالى لانه ممتنع لا يحتمل الوجود والعدم يعني
انها تحتمل ان تكون مشروعة وان لا تكون   والعقائد منها ما هو
عقلي كما مر ومنها ما هو سمعي كعذاب القبر ونحوه   والاخبار خالف
فيه بعض المعتزلة والاشعرية والمراد الاخبارات غير الشرعية فانها لا تحتمل
الوجود والعدم لكن لا لنفسها بل لان عدمها يودي الى كذبا وجملة اخبار
بقيام الساعة وبدخول المؤمنين الجنة والكافرين النار وعن الامم الماضية
لان النسخ قبل الوقت بدا هو عبارة عن الظهور بعد الخفا من قولهم
بدا لنا الامر اذا ظهر بعد خفائه قيل ليس لهذا القسم مثال من النصوص
وتمامه في جامع الاسرار   ما دام دار التكليف تفسير التأبيد بمعنى

الدوام

الدوام والاستمرار اي حقيقته ذلك ومما ذكر ظهر الفرق بين التأبيد والتوقيت
ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا   ص دون التمكن من
الفعل اي بان يمضي ما يسع الفعل من الوقت المعين له كذا في التحرير فالتمكن
يتحقق بمضي ذلك الزمان المعين لفعله فتقدير التوسع وجعله التمكن متعلق له
مع كونه مغيرا لاعراب المتن لا حاجة اليه بل يفيد خلاف المراد لان المقصود
مضي زمان يسع الفعل   واما الفعل فغير لازم اتفاقا الا عند الكرخي
فانه اشترط حقيقة الفعل كما في التحرير   ويلزمنا اعتقاد الحقية فيه
كذا في نسخة مصححة وفي غيرها ولا يلزمنا اعتقاد الحقية فيه اي اعتقاد
معناه الحقيقي والاولى انسب بالسباق كما لا يخفى   لا يشترط علم الكل
كذا في نسخة مصححة وفي غيرها لا يشترط على الكل اي لا يشترط الاعتقاد
او العلم على جميع المكلفين   ولم يكن ثمة التمكن من الفعل لان التمكن منه
يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة ويحتمل عوده ايضا الى قوله على انه
نجزاي فلم يوجد التمكن منه بالنسبة الى من لم يعلم بايجاب النسخ
والقياس لا يصلح ناسخا لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه والمنسوخ
ثابت بالنص   ولا منسوخا لان ناسخه قطعيا كان او ظنيا راجح عليه
ولان الناسخ ناسخا فهم زال شرط العمل بالقياس واذا زال شرطه فلا وجود
له فلا رفع ولا نسخ كذا في ابن نجيم عن التحرير   ص وكذا الاجماع اي
لا يصلح ناسخا وكذا لا يصلح منسوخا و قوله عند الجمهور قيد للمسئلتين
اذ لا اجماع في حياة الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده اي انما
لم يصلح للنسخ لانه ان كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فهو من باب
السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ لانه لا يكون
الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم
او لا على الخطا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا في التلويح
وفي شرح المص ذكر ابن ابان انه يكون ناسخا والصحيح خلافه لان المنسوخ به
اما النص او الاجماع او القياس لا يجوز الاول لانه يقتضي وقوع الاجماع

على خلاف النص وخلافه خطأ او لا الثانى لان الاجماع الثانى اما ان يقتضى
ان الاجماع الاول كان خطأ و هو باطل لان الاجماع لا يكون كذلك وان
كان صوابا وح فاما ان يكون مفيد الحكم مطلقا فيستحيل ان يفيده الثانى وا
وان كان موقتا ينتهى عند حصول الغاية لم يكن الاجماع المتأخر ناسخا ولا
الثالث لان شرط القياس ان لا يخالف الاجماع فان قيل القياس كان صحيحا
قبل ثم ارتفع حكمه بالاجماع وما النسخ الا هذا قلنا زوال الحكم لزوال شرطه
فلا يكون نسخا اهو ملخصا فانه ثبت باجماع الصحابة ممنوع ففى تبيين
الكنز للزيلعى انه عليه السلام حرمها يوم خيبر من رواية على بن ابى طالب
متفق عليه و روى انه عليه السلام حرمها يوم الفتح رواه مسلم فثبت
نسخه به و قال بعضهم بقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهى
ليست من الازواج بدليل انتفاء النكاح و شرطه من وجوب النفقة
والسكنى والطلاق والعدة والارث ونحوها وعنه عليه السلام انه قال
كنت اذنت لكم فى الاستمتاع من النساء وقد حرم الله ذلك الى يوم القيمة
رواه مسلم وتمامه فيه فثبت نسخها بالسنة او بالكتاب فاقتلوا
المشركين كذا فى نسخة مصححة وفى غيرها بعد بدل نحو والصواب الاولى
لان فاقتلوا هو الناسخ فهو المتأخر ونسخ الكتاب بالسنة وبالعكس
سيأتى مثالهما وهو نسخ اية الوصية بلا وصية لوارث ونسخ الصلاة الى
بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والمراد
نسخ الخبر المتواتر بمثله اى المراد من كلام المص ما اذا تكافأ الخبران قوة
او كان الناسخ اقوى فالصور العقلية اربع نسخ المتواتر كتابا او سنة بمثله
مثله ونسخ الاحاد ولا يكون الا سنة بمثله وهما جائزان وكذا نسخه
بمتواتر بالاولى واما عكسه فمنعه الجمهور لانه لا يقاومه فلا يبطله
ثم التقييد بالمتواتر اتفاقى اذ ينسخ به وبالمشهور كما نبه عليه فى التنقيح والتحرير
لانه فى قوته اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث
العمل وعليه فلا يشكل نسخ الوصية للوالدين والاقربين بلا وصية

لوارث

لوارث لا بدعوى الاحادية لكن الحق الشهرة كما قال فى التحرير فالمقصود
الاحتراز عن نسخ المتواتر بالاحاد فافهم واعلم ان المراد انه لا ينسخ بخبر الواحد
بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم والا فالمشهور انه يجوز نسخه فى حياته عليه
السلام صرح به فى المغنى قال المحقق القنرى كان يصلى الى الكعبة اى
لما كان بمكة وهذا يحتمل ان يكون بالكتاب والسنة ثم صلى بالمدينة الى
بيت المقدس بالسنة وح فان كانت صلاته عليه السلام بمكة الى الكعبة
بالكتاب ففيه نسخ الكتاب بالسنة وفيه دليل لنا والا فلا ثم نسخ بالكتاب
وهو اية التوجه الى المسجد الحرام فيكون من نسخ السنة بالكتاب والحاصل
ان فى ذلك دليلا على نسخ السنة بالكتاب يقينا واما عكسه فمشكوك
فيه كما بسطه فى التوضيح لكن قال فى التقرير وانما ثبت لعدمهما ثبت كلاهما
بالاجماع المركب اما عندنا فلشمول الجوازين واما عند الخصم فلشمول العدم
اه وههنا لطيفة وهى ان المحقق فى التلويح قد حاول الجمع مع صدر الشريعة
فى ذلك الدليل فوقع منه فى اثناء تقريره ما يثبت مدعانا بقسميه وذلك
انه قال فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهو ثابت
بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان
النبى صلى الله عليه وسلم يتوجه بمكة الى الكعبة اه ولا يخفى ان فى
الجواب اعترافا بنسخ الكتاب بالسنة وقد ذكر قبل هذا ان اية التوجه
الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة اه وح
فتكون اية التوجه الى المسجد الحرام ناسخة للتوجه الى بيت المقدس الثابت
بالسنة الناسخ للكتاب فقد ثبت بهذا نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
على اتم وجه واكمله الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب واما
العرض الخ جواب عن دليل الشافعى رح وحاصله ان الامر بالعرض
فيما اذا اشكل تاريخه اما اذا علم تأخره وكان فى القوة بحيث يصلح ناسخا
للكتاب فلا يرد او يقال هو فيما اذا شك فى صحة اسناده بدليل سياق
الحديث حيث قال اذا روى ولم يقل اذا سمعتم قال فى العزمية على انه

الحديث قال واهذا الحديث من اوضع الموضوعات حديث لا وصية
لوارث اى بناء على شهرته كما مر وفى العزمية عن فخر الاسلام ان هذا
ليس بصحيح وانما نسخت باية المواريث لكن اجاب ابن الكمال بان الثابت
باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهذا لا ينافى وجوب حق
اخر بطريق اخر فلا رافع للوصية الا السنة من الكتاب قيد به لما
فى التلويح ان هذا التفصيل انما هو فى منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس
من الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا فى
حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه ص انواع
اى اربعة فى حياة الرسول عليه السلام بالانساء قال تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان فى الجملة
وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقيد
بحياته صلى الله عليه وسلم اذ بعد وفاته لا يقع قال تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون ص وذلك مثل الزيادة على النص اى زيادة
غير المستقل كجزء او شرط هو فعل او وصف فالجزء الذى هو فعل
كزيادة ركعة فى الفجر والذى هو وصف كما ذكره المص من زيادة النفى
فى الحد والشرط الذى هو فعل كزيادة الطهارة فى الطواف والذى
هو وصف كما ذكره المص من زيادة قيد الايمان فى الرقبة واما الزيادة
اذا كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة فلا نزاع بين
الجمهور فى انها لا تكون نسخا معنى قيد به لانها بيان صورة وانما
كانت نسخا معنى لوجود حده وهو بيان انتهاء الحكم الاول وهذا
لان النص يقتضى ان يكون الجلد حدا ومتى الحق النفى به لا يبقى الجلد
حدا حتى لا يخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه
صار بعض الحد وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه قد انتهى
به الحكم الاول لا تخصيص يعنى ان المراد بالتخصيص ان لا يكون
نسخا ولو صرح المص به لكان اولى لان الشافعى رح لا يقول بانها
تخصيص

تخصيص الا لو كان النص عاما واما مثل زيادة النفى على الجلد فلا تكون
تخصيصا لان قوله تعالى فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفى فانما لم يقل فيه
بانها نسخ لان اشتراط النفى تقرير الجلد لا تبديل كذا فى ابن نجيم
لان نقص جزء او شرط نسخ اتفاقا وذلك كنقص ركعتين من الظهر
او استقبال القبلة للصلاة فصل افعال النبى صلى الله عليه وسلم
ولذا قال اى لكون المراد بالافعال هنا الصادرة عن قصد اخرج ما ليس
مقصودا منها فى نفسه ليحصر البحث فى المقصود منها وفيه نظر فان اخراج
الزلة انما يدل على ان المراد بالافعال هنا الصادرة عن قصد او لا لخصوص
غير المقصود فيها وليس كذلك لان منه ما يكون حالة النوم والاغماء والسهو
وايضا ليس البحث فى كل ما صدر عن قصد فان المخصوص والجبلى كالقيام
والقعود مثل الزلة ليس مما الكلام فيه كما يأتى لانها اسم لفعل قال
السرخسى اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد
الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد
القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى
المشى فى الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن
للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهى فعل حرام
يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته كذا فى التلويح وليست بمعصية
اى لعدم القصد اليها قال فى التحرير وجوزوا الزلة فى الكبيرة والصغيرة
بان يكون القصد الى المباح فلزم معصية كوكز موسى عليه السلام
القبطى وكان شبه عمد فلم يسموه خطأ ولو اطلقوه لم يمتنع وكان انسب
من الاسم المستكره قال شارحه اما كونه انسب مطلقا ففيه تامل بل
بما منع الانسبية فى قصة ادم عليه السلام وما شابهها قوله تعالى
فازلهما الشيطان عنها كما ان لا ظهران شبه العمد انما يتحقق فى وكز
موسى لا مطلقا او لا يبعد ان يقال اختار لفظ الزلة اتباعا للقران
وتسميتها عاصيا فى وعصى ادم ربه مجازا اى لكونها لم تقصد منه عن عمد

بدليل قوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى وانما نسب العصيان اليه
حيث لم يثبت على ما امر به ولم يتصلب عليه حتى وجد الشيطان الفرصة
فوسوس اليه قال تعالى ولم نجد له عزما اى تثبتا وتصميما على الامر فعاقبه
الله تعالى على تركه ذلك وان كان بالنسبة الينا ليس معصية توجب مثل
هذا الجزاء فهو من باب حسنات الابرار سيئات المقربين وان كان يحتمل
ان يراد بالنسيان الترك فقراءة فَنُسِّيَ اى فنساه الله تؤيد الاول وقد اشار
الى الاحتمالين فى الكشاف وتابعه البيضاوى   لعصمة الانبياء عن الكبائر
والصغائر قال فى التحرير العصمة عدم قدرة المعصية او خلق مانع منها
غير ملجئ الى تركها ويدركها السمع وعند المعتزلة العقل ايضا واختلف
فى عصمتهم عن الذنوب والحق ان لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفرا عقلا خلافا
للمعتزلة ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا واما الواقع فالمتوارث انه لم يبعث
نبى قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها وبعد البعثة
الاتفاق على عصمة النبى عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ كالكذب فى
الاحكام وكذا غلطا ونسيانا عند الجمهور واما غير ما يخل بذلك من الكبائر
والصغائر الخسية كسرقة لقمة فالاجماع على عصمتهم عن تعمدها سوى
الحشوية وبعض الخوارج وعلى تجويزها غلطا وبتاويل خطأ الا الشيعة
فيهما وجاز تعمد غيرها بلا اصرار عند اكثر الشافعية والمعتزلة ومنعه
الحنفية وجوزوا الزلة فى الكبيرة والصغيرة اه وهذا الاختلاف انما هو
فى جواز الوقوع وعدمه لا فى الوقوع نفسه كما نبه عليه اللقانى فى اتحاف
المريد واما ما ورد فى القران الكريم مما يفهم من ظاهره الوقوع كالاية التى رفع
وغيرها فماول وقد بينت نبذة من ذلك مع الكلام على العصمة فى رسالة
كنت حررتها على عبارة وقعت فى الاشباه والنظائر فى اخر باب المرتد وهى
قوله ولو قال لم يعصوا حال النبوة ولا قبلها كفر وسميتها رفع الاشتباه
عن عبارة الاشباه فليراجعها من اراد الاطلاع على ازيد مما هنا
بالنسبة الينا انما قال ذلك لان الواجب الاصطلاحى وهو ما ثبت بدليل

فيه

فيه اضطراب لا يتصور فى حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية فى
حقه صلى الله عليه وسلم وكذلك فى حق من سمع الدليل من فى النبى صلى
الله عليه وسلم كما قدمناه فى فصل المشروعات فالمراد ان فعله بالنسبة
الينا يتصف بذلك بان نجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا وهذا
مباد على ما اختاره المص تبعا لفخر الاسلام من انها اربعة اما على ما عليه
سائر الاصوليين من انها ثلاثة باسقاط الواجب فلا حاجة الى الاعتذار
بما ذكره   مما ليس بسهو ولا طبع لخ اى ولا فيه قرينة دالة على وقوعه
على جهة من وجوب ونحوه   على اقوال اى اربعة كما فى التنقيح احدها
لا يجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ويتوقف
فى الاتباع الثانى كذلك الا انه يلزمنا الاتباع الثالث الجزم بان حكمه
الاباحة للنبى صلى الله عليه وسلم ولا يجوز لنا الاتباع الرابع كذلك
الا انه يجوز لنا الاتباع وهو المختار عندنا   ص قلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة اى ويجوز لنا اتباعه كما مر   لقوله تعالى
لقد كان لكم الخ دليل لجواز الاتباع لا لحمله على الاباحة كما يوهمه العبارة
اى ما ثبت يعنى ان الضمير عائد على الخبر ولا يجوز عوده على المبتدا
وهو الظاهر لانه اعم وقوله القران بالرفع خبر عن قوله وهو وكان
المناسب حذفه والاقتصار على قوله الملهم الذى انزل اذ لا يختص به ولذا
قال فى التوضيح والقران من هذا القبيل   نفث فى روعى الروع بضم الراء
القلب   واجازه بعضهم مطلقا اى بدون انتظار الوحى تارة وبالرأى
اخرى   بخوف فوت الحادثة تقدير لمدة الانتظار وهو مختلف وقيل
يقدر بثلاثة ايام قال فى التحرير ولا دليل عليه   لعموم امر الاعتبار هو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار بل هو عليه الصلاة والسلام اولى
الناس بهذا الوصف الذى ذكر عند الامر بالاعتبار فكان ادخل فى هذا
الخطاب   وقوله تعالى وما ينطق عن الهوى جواب عما استدل به المانع
بان الله تعالى اخبرنا بانه عليه الصلاة والسلام لا ينطق الا عن الوحى

والحكم الصادر عن لجتهاد لا يكون وحيا وبيان الجواب ان الاية نزلت فى
شان القران ردا على الكفار القائلين بانه افتراه على الله تعالى من نفسه
اى وما ينطق بهذا القران بهوى نفسه وليس معناه ان ما ينطق به انما
هو الوحى ولو سلم انه نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم
ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه صلى الله عليه
وسلم وحي باطن باعتبار المال لانه لا يقر على الخطا وقد يجاب ايضا بانه
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايض وحيا لا نطقا عن الهوى

هو ما وقع فى القلب الخ قال ابن نجيم فى تعريف الالهام تحرك القلب
بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر فى حجة و دليل م فانه حجة قطعية
اى عليه صلى الله عليه وسلم وعلى غيره كما فى التحرير اذ فيه اقوال
احدها حجة فى حق الاحكام ثانيها حجة عليه لا على غيره اى يجب العمل
فى حق الملهم ولا يجوز ان يدعو غيره اليه كذا فى التحرير قيل تلزمنا اى
على انها شريعة من قبلنا لا على انها شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم
يدل عليه مقابلته بالمذهب الثالث قاله المحقق القنرى وقيل لا اى حتى
يقوم الدليل اما ما علم بنقلهم ولو بنقل من اسلم منهم لانه تلقن ذلك
من كتابهم او سمع من جماعتهم قاله الم تنبيه وقع الاختلاف بين المتكلمين
ان النبى صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول
الوحي عليه فنفاه قوم اذ لم يشتهر رجوعه الى علماء شريعة واثبته قوم
لان دعوة من تقدم كانت عامة فوجب دخوله فيه وتوقف فيه قوم
للتعارض وعامة اهل الاصول على انه كان على شريعة ابراهيم عليه
السلام كذا فى شرح المر لكن الذى فى التقرير معزو الى محققى اصحابنا انه عليه
السلام كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم
عليه السلام وغيرها وفى التحرير المختار انه عليه السلام قبل بعثه
متعبد والمختار بما ثبت انه شرع اذ ذاك يعنى لا على الخصوص ولم يبق هو
من قومهم وتمامه فيه وهو اتباعه الخ عرفه فى التحرير بانه العمل

يقول

يقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها وفى التلويح محل الخلاف قول
الصحابي المجتهد هل هو حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب
او سنة اى قياس التابعين ومن بعدهم فيدهم لان مذهب
الصحابي اما ما كان او معينا ليس بحجة على صحابي اخر اتفاقا عملا بقول
عائشة رض وهو ما روت ام يونس ان امراة جاءت الى عائشة رض وقالت
انى بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج ثمنه فاشتريته
منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رض بئسما شريت واشتريت
ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان لم يتب فاتاها زيد رض معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه
موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف كذا فى جامع الاسرار حمل على
السماع بدليل انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد
والجزية الجزائم لا تعرف بالراى وكذا اعتذار زيد رض دليل على ذلك ايض
م كما فى اعلام بكسر الهمزة اى اظهار مقداره بالتسمية ويخالفا
بالراى وهو ان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية
يصح بالاجماع فكذا بالاشارة ضمناه ما ضاع فى يده اى فيما يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة ونحوها لا فى الغالب كالحريق كذا فى ابن نجيم وبه يفتى
بعد قوله وفى الظهيرية يوجد فى بعض النسخ وليس موجودا فى ابن نجيم وفى
التنوير وشرحه للشارح ولا يضمن ما هلك فى يده وان شرط عليه
الضمان لان شرط الضمان فى الامانة باطل وبه يفتى كما فى عامة المعتبرات
وبه جزم اصحاب المتون فكان هو المذهب خلافا للاشباه اهـ اى من قوله
ان شرط ضمانه ضمن اجماعا ثم قال الث وافتى المتاخرون بالصلح على نصف
القيمة وقيل ان الاجير مصلح لا يضمن وان بخلافه يضمن وان مستورا
يؤمر بالصلح عمادية اهـ اذ لو اختلفوا لم يجز تقليد الصحابي لانهم
لما اختلفوا ولم يحاج بعضهم بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع
وصح الراى والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس

وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء كذا في شرح المص
وظاهر الرواية لما قال ابن نجيم ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية

باب الاجماع شروع في الاصل الثالث من الاصول الاربعة للاحكام والكلام هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسنده ومرتبته والناقل هو لغة الاتفاق اقتصر على ما ذكر ماهو الانسب بمعناه الشرعي المقصود بالذكر هنا والا فهو يجيء بمعنى العزم كما صرحوا به يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والقوم على كذا اذا اتفقوا عليه ووجه الانسبية انه بالمعنى الاول يتصور من واحد لا بالمعنى الثاني وهو بناء على انه اذا لم يبق من المجتهدين الا واحد لا يكون قوله حجة كما هو احد القولين وتمامه في التحرير وشرعا الخ قيد هذه الامة مخرج للامم السابقة في عصر خال من مجتهد اي في زمان قل او كثر لنفي توهم جميع الاعصار وعلى امر يتناول القول والفعل والاعتقاد والتقرير والتقييد بالديني مشكل باجماعهم على امر لغوي كالفاء للتعقيب فقد قيل انه لا نزاع فيه وعلى امر دنيوي فالمختار انه حجة وعلى امر عقلي فانه قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات ويرد ايضا على قيد الديني بالشرعي الاجماع على غير الشرعي كامر الحروب ونحوها وزاد بعضهم في غير زمنه عليه السلام لان قولهم في زمنه لا ينعقد دونه وان كان معهم فالحجة في قوله قال في التحرير والوجه انه ينعقد كما في الميزان فيكونان حجتين الاجماع وقوله عليه السلام وذكر في التحرير ان من اشترط العدالة كالحنفية زادها في التعريف واشترط بعضهم في حجيته التواتر فزاده في التعريف والمعظم على خلافه قال في التحرير وح فلا اشكال في تحققه لو لم يكن الا اتفاق اثنين اما الواحد فقيل حجة وقيل لا قال في التحرير ونص في التحقيق وغيره على انه الاظهر وهذا التعريف على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الراي ومنهم المص كما سيظهر فهو الاتفاق في عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة كما في جامع الاسرار فقوله

من

هو

من اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي ويشمل الكل في غيره كاجماع الصحابة الخ تمثيل لما لم توجد فيه قرينة الوجوب ومضي مدة التامل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم كذا في ابن ملك ويسمى الاجماع السكوتي لكن لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص كذا في التلويح فانه ليس باجماع فانه لا ينعقد عنده الا بتنصيص الكل كاصول الدين الخ وكالاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخبز بالاوزان والتثويب بين الاذان والاقامة ونقل القران فانها ثابتة بالتواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه والظ انه لا حاجة الى الاستثناء لان اتفاق المجتهدين موجود في هذه الاشياء كما اشار اليه في التقرير ولذا ذكر الاجتهاد في تعريفه كما في ابن نجيم وفيه نظر فانه ليس المراد في اعتبار اجماعهم ثبوت الحكم به حال انفرادهم لما ذكره في التحرير من حكاية الخلاف في اعتبار قول العامي في الاجماع قيل المراد في صحة اطلاق ان الامة اجمعت وقيل في افتقار كونه حجة قال ولا شك في بعد الثاني بل في سقوطه لان القول من غير دليل باطل والعامي ليس من اهل الاستدلال فلا يكون من اهل الاجماع فيما يحتاج الى النظر على انه لا يتحقق من العامة لانتشارهم شرقا وغربا اي بدعة يعني بدعة يدعوا الناس اليها كما هو ظاهر التنقيح لكن في التلويح قال شمس الائمة صاحب البدعة وان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر ومطلق الاسم اي اسم الامة وعبارة التلويح وليس هو من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة الخ وحاصل هذا ان لفظ الامة في التعريف لا يشمل المبتدع فلا حاجة الى الاحتراز عنه لاطلاق الادلة يغني عنه قوله الاتي ولنا الخ يصح عنده اي يجوز رجوع البعض عند الشافعي قبل الانقراض فالاجماع عنده ينعقد لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع كما في التلويح لما قدمناه اي من اطلاق الادلة وهو

تعليل لقوله لم يشترط عند ابي ح بناء على ما يشعر به ما روى عنه من نفاذ القضاء بجواز بيع ام الولد و سياتي تاويله لم يفصل اى بين ما تقدمه خلاف او لا بل هو مطلق كما تقدم وانما نفذ قضاء القاضي جواب عن سؤال وهو انه اذا كان عدم اشتراط انتفاء الاختلاف لصحة الاجماع قول اصحابنا جميعا فكيف نفذ قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد المختلف فيه عند الصحابة رض كما هو رواية الكرخي عن ابي ح رح مع انه قد اجمع التابعون على انه لا يجوز البيع فلو كان الاجماع صحيحا لما قال بالنفاذ وحاصل الجواب ان الاجماع المسبوق بخلاف مستقر مختلف في كونه اجماعا فاكثر العلماء ليس باجماع والاخرون اجماع فيه شبهة ففي اعتباره شبهة عند من جعله اجماعا بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل كما سياتي واذا كان في اعتبار هذا الاجماع شبهة فكذا في اعتبار متعلقه وهو الحكم المجمع عليه شبهة فالقضاء به نافذ لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل المختلف فيه فكان كقضاء في مجتهد فيه فينفذ ولا يتوقف على امضاء قاض اخر كذا اشار اليه في التحرير ونقل قبله عن ابي ح النفاذ وعن محمد عدمه وعن ابي يوسف روايتين ثم قال والاظهر لا ينفذ عندهم او وح فلا وروداصلا م وبخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر اى فليس باجماع اصلا فلا يكون حجة قطعية ولا ظنية لانه ليس بكتاب ولا سنة ولا قياس بل ولا دليل من الادلة المعتبرة وهو المختار والمختار عند بعضهم انه ليس باجماع لكنه حجة لان الظاهر اصابتهم خصوصا مع قوله عليكم بالسواد الاعظم كذا في التحرير وشرحه وصحح الرضى في اصوله م كذا في النسخ والظاهر ان لفظة الرضى تحريف وقد نقله في التحرير عن الجرجاني والرازي من الحنفية ومثل للاول بخلاف ابي بكر رض في قتال مانعي الزكوة وللثاني بخلاف ابي موسى رض في نقض النوم حتى يكفر جاحده قال في التلويح واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا

وانما

والما الخلاف في غيره لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين صدر الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا قال في التنقيح فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى مشاقة الرسول عليه السلام التي هي كفر فحرم اذ لا يضم مباح الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه كذا في التلويح ورده في الاسرار لعله في جامع الاسرار كما هو في ابن ملك وكذلك رده المحقق في التحرير مع انه قدم في اول الباب الثاني ما يفيد انه لا خلاف في ان الاجماع لا يحتاج الى السند قال اما على القول بعدم لزومه فظاهر واما على القول بلزومه فان المحتاج الى السند قول كل الافرادى وليس هذا اجماعا بل الاجماع هو كل الاقوال المتوقف على كل واحد ولا يحتاج هذا الى المستند ولما كان الثابت به بمنزلة المستند كقول عبيدة بفتح العين وكسر الباء الموحدة اى عبيدة السلماني بفتح فسكون والمحدثون يفتحون اللام وهو من اصحاب على وابن مسعود وتمام قوله كما في التحرير والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت قال في التحرير كذا تواردة المشايخ والله اعلم به فيوجب العمل فقط اى يوجب العمل على المجتهد دون علم اليقين كخبر الواحد م ثم اجماع من بعدهم م ظاهره ان اجماع الصحابة دون اجماعهم السكوتي واعترض بان السكوت في الدلالة دون النص واجيب ان اراء الصحابة اقوى من غيرهم وسكوتهم كالتصيص لشدة اهتمامهم بالدين والحاصل ان كلا منهما حجة قطعية لكنهما دون القسم الاول لعدم اعتبار خلاف منكر اجماع الصحابة وضعف خلاف منكر اجماع من سواهم اما الرابع فحجة ظنية تتقدم على القياس كالمتواتر لقوة خلاف منكرهما فيجوز فيهما الاجتهاد من غير المجمعين ورجوع بعض المجمعين ولا يقطع خطأ احدهما او لا صوابه وتمامه في التحرير وشرحه

م والامة اذا اختلفوا الخ مثاله اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها
فبعضهم بأبعد الاجلين وبعضهم بوضع الحمل وفي الجد مع الاخوة فبعضهم كل
المال له وبعضهم يقاسمهم فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل وبحرمان
الجد مما لم يقل به احد باب القياس شروع في الاصل الرابع
من الاصول الاربعة للاحكام م القياس في اللغة التقدير يقال قست
النعل بالنعل اى قدرتها بها قال في التلويح والمساواة يقال فلان لا يقاس
بفلان اى لا يساوى وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس
الشيء على الشيء اهـ وفي الشرع الخ اورد عليه انه فاسد الطرد بمفهوم
الموافقة فان اطلاق القياس عليه مجاز للزوم التقييد لا اطلاقه عليه بالقياس
الجلي ولو كان قسما منه بطل اشتراطهم في القياس عدم كون دليل حكم الاصل
شاملا لحكم الفرع وتمامه في التحرير اى مساواته تفسير للتقدير في قوله
اى تسوية المقيس الخ اشارة الى تفسير الفرع والاصل والى ان المراد اثبات
المساواة وكان يكفيه تفسير التقدير بالتسوية ابتداء بناء على ما ذكره في
التحرير من انه يطلق عليها والمعنى تسويته تعالى محلا بآخر بناء على ان
القياس فعله تعالى وقيل فعل المجتهد وبيانه مبسوط في التحرير وشرحه
اى قيسوا لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا
يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي والعبرة لعموم اللفظ اى
لا لخصوص السبب وهذا جواب عما قاله مانعو التكليف بالقياس من ان
الاعتبار هنا الاتعاظ لخصوص السبب ولبعد قولنا يخربون بيوتهم بايديهم
فقيسوا الذرة بالبر فالجواب بانه لا عبرة لخصوص السبب فانتفى الاول و
انتفى الثاني ايضا اذ المرتب والاعم فيه اى فاعتبروا الشيء بنظيره في
المثلات وغيرها فاللفظ يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره
فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا
بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار
هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة كذا في التوضيح وسيجيء ايضاحه في

المعقول

المعقول ان شاء الله تعالى كقوله عليه السلام للخثعمية الخ ذكر المص في شرح
انه عليه السلام قال للخثعمية وقد سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال عليه الصلاة والسلام
دين الله احق ان يقضى وقد دل الكتاب الخ جواب عما يقال لا نسلم صحة
حديث معاذ لان قوله عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عليه السلام سأله عما يقضي
بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته
القضاء فاجاب عن الاول بما ذكر وعن الثاني بما قدمه حيث عدل عن قولهم
حين بعث معاذا الى قوله حين عزم الخ اشارة الى انه المراد م واما
المعقول الخ بيان للاسناد لا بدلالة النص على حجية القياس لانه ثابت بمعنا
اللغوي وسماه دليلا معقولا لان الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بنظم
النص والمثلات جمع مثلة بفتح الميم وضم المثلثة وفسر الاعتبار بالتأمل وان
كان المراد والله تعالى اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق
تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل
في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفسه اقامة
للسبب مقام المسبب كذا في ابن نجيم بتقدير مضاف الخ وعليه فالخبر
محذوف وجوبا ان جعل من قبيل ضربي العبد مسيئا لان الحال هنا لا تصلح
للخبرية عن بيع ويجوز تقديره واجب اى بيع الحنطة بالحنطة واجب مثلا بمثل
وعليه فلا حاجة الى قوله والاخبار من الشارع الخ وقد يجعل الرفع على ان
يكون قائما مقام الفاعل للفعل المبني للمجهول اى تباع الحنطة م والحنطة
مكيل مبتدأ وخبر وتقدير الخ كانت يقتضي ان يقرأ مكيلا بالنصب ولا
يساعده الرسم ولم يظهر وجه العدول عن كلام المص على انه ليس في الكلام
ما يتعلق به الظرف وهو حيث تأمل من تقدير بيعوا بيان لما وظاهره
ان اللام تعليلية لجعله حالا من قوله الحنطة بالحنطة ومعنى جاز جعله
حالا لما قلنا من تقدير العامل اللفظي وهو بيعوا ويقال مثله في رواية الرفع

على تقدير الفعل كما قدمناه اما على تقدير المضاف فوجهه كون المضاف
عاملا في المضاف اليه و على تقدير كون الخبر محذوفا وجوبا كما قدمناه فلانه
من فاعل الفعل المحذوف كما هو مقرر في موضعه وظاهر كلام التقرير انه
جعل اللام بمعنى من لانه قال لما سبق يعني الحنطة و هو المفعول   اى
حال كونهما متماثلين يشير الى ان الحال في الحقيقة ما افاده قوله مثلا بمثل
و في حواشي الغزى التقدير مقابلا مثله بمثل فطرح مقابلا واقيم مثلا بمثل
مقامه ثم الحال ليست هي مثلا وحده بل هو مع قوله بمثل لان معنى المنوب
عنه يحصل من المجموع الا انه اجرى الاعراب على الجزء الاول كذا ذكره
صاحب الاقليد في كلته فاء الى في   والبيع مباح مبتدا وخبر و تقدير
ان غير اعراب المتن ايضا   فكانه قال اذا بعتم الخ قال المص و لا عبرة ان
يكون الشيء مباحا وجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه اه و في التلويح
الظاهر ان الامر للاباحة و التقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز
بيع الحنطة عند انتفائها لكن لما لم يقل بمفهوم الصفة و لم يمكنه ان يجعل
جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه
المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف اهـ وهذا الظاهر غير ظ
لان الاصل في الامر الايجاب و قد امكن بصرفه الى القيد فلا يصار الى
غيره الا عند تعذره كما لا يخفى   اذ لا ربا الخ المقام هنا التفريع   او
التسوية فتكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة
النص و بقوله عليه السلام الفضل ربا لان الربا اسم لكل زيادة في
احد البدلين   لكل محدث متعلق بالمماثلة فكان ينبغي ذكره عندها
و بيان ذلك ان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه والمماثلة
انما تقوم بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول فيما له طول
والعرض فيما له عرض فيحصل به المماثلة صورة و الجنس عبارة عن مشاكلة
المعاني فتثبت به المماثلة معنى   وقد يضاف الحكم الى علة العلة يعني ان
القدر والجنس علة العلة وذلك لان العلة الداعية الى وجوب التسوية

هو

فيضاف وجوب التسوية الى القدر والجنس

هو كونهما امثالا و كونها امثالا متساوية ثابت بالقدر والجنس بهذه الو
فهو وجه قول المص والداعي اليه القدر والجنس   ولم يعتبروا العدد هنا
اى في باب الربا و لم يجعلوه من المماثلة صورة كالكيل و الوزن و هو جواب
عن سؤال تقريره ان المماثلة الصورية كما تحصل بالكيل و الوزن تحصل
بالعدد بدليل اعتباره في ضمان العدوان والسلم وحاصل الجواب عن الاول
منع جعل المعدودات امثالا متساوية   للضرورة وهي ان الاتلاف
قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر
وسائر المكيلات بالجر عطفا على غيره لا على الثياب   في الاشياء الستة
المنصوصة اى في حديث الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا
بيد رواه مسلم كذا في شرح جمع الجوامع   اما اثبات حكم النص وهو كون
الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما   لان الاول يدل على ثان بعده
اى لغة وقيل لا يدل بدليل انه لو قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى
عبدا يعتق من غير توقف على شراء عبد اخر قال في التقرير و ندبان
الاول يدل على الثاني لغة لا محالة وان لم يتوقف على وجوده كما في كلمة كلما
فانها تقتضي التكرار وان لم تتوقف على وجود الفعل الثاني في حق الحنث
وآخره وان اجلاهم عمر كذا في النسخ ولعله ان اجلاهم بدون واو كما
هو في ابن نجيم او او ان اى وقت اجلاهم كما رايته مصلحا في نسخة   الى
خيبر كذا في النسخ موافقا لابن نجيم وصوابه من خيبر لانه اجلاهم منها الى
الشام   فكذلك ههنا اى بطريق الدلالة لا القياس حتى يكون اثبات
القياس بالقياس بيانه انه تعالى لما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا
جعل القصة المذكورة علة للاتعاظ وانما تكون علة له باعتبار قضية كلية
وهي ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو
لم يقدر بهذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون
صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت

واذا اختلفت هذه الاشياء فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد

لوجوب

القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم
من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص
كذا في التوضيح ص والاصول في الاصل معلولة لان الادلة قائمة على حجية
القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا لمانع
مثل النصوص في المقدرات من العبادات وسيأتي تعريف العلة في بيان ركنه
كذا في ابن نجيم وبه ظهر ان في كلام الشارح سقطا فتنبه اي ذات علة ذكر
في المغرب علل فهو معلول اي ذو علة وبه اندفع اعتراض بعض اللغويين
على الفقهاء بان المصدر العلة لازم والنعت منه عليل والصواب نص معلل
كذا في التقرير التعليل بيان لمرجع الاشارة وهو ما دل عليه لفظ معلل
والتعليل كما في التلويح تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع التعليل
والتمييز بيان لحاصل المعنى والاصوب ارجاع الاشارة الى دلالة التمييز
كما هو ظاهر بتقرير المص في ش ولا يضر تذكير الاشارة لان الدلالة بمعنى
الدليل من اطلاق المصدر على اسم الفاعل كما يأتي نظيره ولا يكفي كون
الاصل في النصوص التعليل لانه ثابت من طريق الظ وقد وجدنا من
النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين
من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل ولا الزام به على الغير مع
هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح علة للدفع لا للالزام كما في استصحاب الحال
لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال
اي حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح
الالزام به على الغير كذا في العزمية عن الكشف ثم هذا الشرط مذهب
بعض اصحابنا واختار في الميزان عدمه كما هو مذهب العامة ورجحه في
التحرير شرط القياس اي المقيس عليه هذا التفسير بناء
على ما عليه الجمهور من ان الاصل هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس
الارز عليه والفرع المحل المشبه به وعند البعض الاصل الدليل الدال
على الحكم في المقيس عليه والفرع هو الحكم الثابت به بالقياس ص مخصوصا

بحكمه

بحكمه الباء داخلة على المقصور لان الحكم مقصور والاصل مقصور عليه
كما في قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
لا نعبد غيرك خص بقوله عليه السلام الخ روى الطبراني وابن خزيمة
بسند رجاله موثقون انه صلى الله تعالى عليه وسلم اشترى من سواد بن
الحارث المحاربي فجحده فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له ما حملك على هذا
ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك بما تقول وعلمت انك لا تقول الا حقا
فقال النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة او شهد عليه فحسبه
كذا في التحبير وذكر في التحرير انه ليس النص مفيد الاختصاصه بل المجموع منه
و لا دليل منع تعليل ذلك النص وهو تكريمه لاختصاصه بفهم حل
الشهادة له صلى الله عليه وسلم عن اخباره فلا يبطل اختصاصه بالتعليل
ص وان لا يكون معدولا به عن القياس اي عن طريقه والمراد بغير
ان يعقل معنى ويوجد في اخر فخرج ما لم يعقل كاعداد الركعات والاطوفة
ومقادير الزكوة وبعض ما خص بحكمه كالاعرابي باطعام كفارته اهله
او عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة او عقل على خلاف علة شرعية كبقاء صوم
الناسي مع عدم الركن كذا في التحرير فهذا كله مما عدل به عن القياس وبه
ظهر ما في التلويح من ان التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه
من اقسامه على ما ذكره الامدي فلا يقاس عليه المخطي لانه معدول
به عن القياس لان القياس فيه فوات القربة بما يضاد ركنها وان كان ناسيا
والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء
معه بالحديث مقيد بقيود خمسة كذا في ش المص وقد عدها غيره من
الشراح ستة وجعل منها التعدية وهو ظ كلام فخر الاسلام ووجهه
ان التعدية قيد للحكم المقيد بما بعده فصار الشرط هو كون الحكم مقيدا بهذه
القيود الستة تامل وقد احترز به عن التعليل بالعلة القاصرة على
المنصوص عليه فانه لا يجوز عندنا كما سيأتي قبيل الاستحسان ثم في اسناد
التعدي الى الحكم مسامحة والمراد تعدي مثل حكم الاصل الى الفرع لان تعدي

الحكم نفسه وهو انتقاله من محل الى اخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال

اذ القياس لا يجرى فى اللغة لانه قد لا يراعى المعنى فى الوضع كوضع الفرس ونحوه وقد يراعى كما فى القارورة لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا للصحة حتى لا نطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لا ولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كذا فى التوضيح فاذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة

لا بالقياس اى لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه لو اتحد العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد يبطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربا لعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ اخر على الذرة فان وجد فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانعدام علة الحكم كذا فى التلويح

بلا تغيير فى الفرع لحكم الاصل اى من اطلاق او تقييد او نحو ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع

اى نظير الاصل اى الاصل المفهوم من التعدى

قطعى الدلالة صفة لنص اى فالمراد نفى نص قطعى الدلالة على الحكم المعدى او عدمه لان غيره يؤول بالقياس وزاد ابن الكمال مقبول رواية وقال انما قيد به لما مر ان القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان فى روايته قصور بان كان الراوى غير عدل او غير معروف بالفقه اهـ لكن مر فى اوائل بحث السنة ان الحق تقديم خبر الواحد على القياس وان لم يكن راويه معروفا بالفقه

لا نه لا مساغ للاجتهاد قال ابن الكمال اما ما قيل لانه ان كان موافقا فلا حاجة اليه ولو كان مخالفا يبطل فمردود اما اولا فلان الكلام فى عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا تستلزم عدم الصحة واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر فى ابطال الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعى واللازم باطل

واما

واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس فى مسئلة واحدة اهـ

ح فلا يستقيم التعليل اهـ قال فى شرح المنار يقول الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله فى هذا المعنى فكانت زنا

تفريع على القيد الاول وهو كون الحكم شرعيا اذ لا قياس مع اللغة وايضا الحدود لا تثبت بالقياس عندنا

قياسا على صحة طلاقه كالمسلم فى العبارة قلب والصواب كصحة طلاقه قياسا على المسلم

وانه تفريع على الثالث وهو تعديه بعينه وترك التفريع على الثانى وهو كونه ثابتا بالنص وقدمناه

وهو ظهار المسلم فان حرمته تنتهى بالتكفير

حاصله ان الحرمة فى المسلم مغياة بالكفارة اهـ وايضا فان الواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل وان كان اهلا للتحرير المطلق

تفريع على الرابع وهو كون التعدى الى فرع هو نظيره

لان عذرهما دون عذره فان الخطأ يمكن التحرز عنه بالتثبت والاحتراز والاكراه حادث بصنع العبد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يجعل له الاقدام على الفطر بخلاف النسيان فانه سماوى محض جبل عليه الانسان فتعدية الحكم من الناسى اليهما تعدية الى ما ليس بنظير فيكون فاسدا اهـ ولو مثل بغير هذا المثال لكان احسن لانه قدم ان عدم صحته لكونه معلولا به عن سنن القياس ومثاله تعدية الشافعى رح حكم التيمم فى شرط النية الى الوضوء قال لانهما طهارة فلا تتادى الا بالنية مثله وقلنا ليس بنظير التيمم لان التيمم تلويث حقيقة وجعل طهارة للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس

تفريع على الخامس وهو كون الفرع لا نص فيه

بالتقييد اى تقييد اطلاق قوله تعالى فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وهو لا يجوز

كما مر على الصواب كما يأتى اى فى الشرط الرابع

كما بسطه ابن نجيم قال وبيانه ان التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعى فى الفرع بمثل علته والمراد من

التغيير اعم من ان يكون في حكم النص او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا
خرج العلة القاصرة والقياس اللغوى وما كان مخصوصا بنص اخر فان
التعليل في ذلك يفضى الى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولا به عن القياس
فان التعليل فيه بغيره الى كونه قياسا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فان
ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط الحكم كما في
الناسى مع الخاطى فان مناط الحكم في الناسى عدم قصد الافساد مضافا
الى صاحب الحق وبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص لان التعليل
ان كان موافقا للنص فلا تعدية ووجود الحكم في الفرع بالنص لا باعتبار
وجود العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير كذا في التقرير وهو
تقرير حسن يجب حفظه ولكن المشايخ قصدوا الارشاد وايناس الاذهان
بتكرار شروط القياس اهـ وكان ينبغى ان ذكر هذا بعد الشرط الرابع كما
فعل ابن نجيم   ص والشرط الرابع ان يبقى حكم النص ش حاصله انه يشترط
ان لا يغير القياس حكم النص الذى يجب تقديمه عليه عند التعارض فلا
يصح شرطية التمليك في اطعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه يغير قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما على
وجه الاباحة او التمليك فاشتراط الثانى تغيير لحكم الاطلاق الثابت بالنص
كذا في تغيير التنقيح واعترض في التلويح زيادة هذا الشرط بان اشتراط عدم
النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه
وههنا النص دل على عدم الحكم المعدى في الفرع فان اطلاقه يدل على انه لا
يشترط التمليك واجيب بان النص في هذا الشرط اعم من ان يكون في حكم
الاصل او الفرع فلا يغنى عنه ما قبله لانه خاص في الفرع   ص وانما
خصصنا القليل ش جواب نقض تقريره انتم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام الحديث فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام
فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بقولكم ان علة الربا القدر

والجنس

والجنس والكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربا فلم يبق
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فوقعتم فيما ابيتم وتقرير الجواب ان المراد
التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا بالكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما
يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين
الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت
النهى كذا في التوضيح   ص دل على عموم صدره لان التساوى انما يعتبر في
الكيل بالاجماع وبالنص على ما مر والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل
على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلا والكيل
لا يتأتى الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل ثابت بدلالة النص وان
كان مصاحبا للتعليل لا انه حصل بالتعليل   اى هذه الاحوال نفس
مراد وبيان لحاصل المعنى والا كان المناسب ان يقول اى المذكور من الاحوال
وارجع ابن ملك الاشارة الى التساوى فقط وما هنا اولى   حال كونه
مصاحبا اى انه منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار او يكون خبرا
بعد خبر كذا في التحقيق   ص وانما سقط حق الفقير ش جواب سؤال تقريره
انتم غيرتم النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة
شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة بالتعليل بالحاجة
اى بقولكم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود
في دفع القيم فاجاب بان سقوط الصورة بالنص لا بالتعليل ش   ص لنفسه
تعالى لان الزكوة عبادة مالية خالصة لله تعالى على عباده غير انه جعل الفقير
مصارفا لها   ص ثم امر بانجاز المواعيد للخلق اى بقوله عليه السلام خذها
من اغنيائهم وردها على فقرائهم قال المص   لاختلاف حاجاتهم فلا
يكون حقهم متعلقا بالعين بل بمطلق المال   فكان اذنا بالاستبدال الى
ان تقضى حوائجهم والحاصل ان هنا حكمين جواز الاستبدال وصلاحية
عين الشاة لان تكون مصروفة فالاول ثابت بدلالة النص والثانى مستفاد
من العبارة وهو معلل بالحاجة واذا صلحت عينها ففيمتها بالاولى ركاكة

اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اشار
اليها المص بقوله ماجعل علما الخ واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته
ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كما قاله ابن الحاجب وكلام المص والتلويح
يكن صريحا في كون ما سوى الوصف الجامع اركانا لكنه مستفاد من توقف
القياس عليها لانه موقوف على المعنى المذكور وهو موقوف على الثلاثة الباقية
ثم انه مبني على ان المراد بالركن جزء الشيء على ما اشار اليه في الميزان فركن القياس
هو الوصف الجامع وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان
والمتبادر من كلام المص كغيره لا اسناد فهو هنا كما فهمه في التحرير خلافا لما في
التلويح وتبعه الش واذ عرفت ان العلة ما يتقوم به القياس او جزؤه فقيل
هي المعرف ويشكل عليه العلامة وقيل المؤثر اى بالنسبة الينا وقيل الباعث
لا على سبيل الوجوب   اى وصف جعل علامة اى وصف مشترك بين
الاصل والفرع انما سمي الركن علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
والعلل امارات على الاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم
ثم هو علم على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف اليه
لا الحكم في الاصل عندهم اى فانه مضاف الى النص وعند مشايخ سمرقند
وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم في الفرع والاصل لان الحكم فيهما مضاف
اليه عندهم كذا في جامع الاسرار فالمراد بكون الوصف علامة على حكم النص
اى المنصوص انه علامة على وجود حكم المنصوص في الفرع او فيه وفي الفرع
فكلام المص يمشي على كل من المذهبين فتدبر   ص مما اشتمل من فيه بيان
لما او للتبعيض وفيه اشارة الى ان للنص اوصافا متعددة وليس كل منها يصلح
للتعدية الى الفرع وان المراد وصف يصلح للتعليل مما اشتمل عليه النص
اى من الاوصاف تفسير لما الثانية وتصريحه بذلك هنا اورث الكلام
قلاقة بسبب عود الضمير في عليه على الشيء ولو ذكره بعد قوله اشتمل عليه
النص لسلم من ذلك   اى ثبت حكمه له الصواب ابدال الله بقوله به وهو
تفسير لقول المص ماجعل علما على حكم النص   كاشتمال الخ تمثيل لقول المص

اشتمل

الرابع اشار اليها بقوله ما جعل علما
اى وصف جعل علامة على حكم النص
مما اى من الاوصاف التي اشتمل عليها
النص اى يثبت حكمه له كاشتمال النص
الربا على الكيل والجنس ومعنى الفرع

اشتمل عليه النص وكان الاصوب التاخير عن قوله وجعل الفرع نظيرا له الخ
لان الكيل والجنس مما ثبت له الاشتمال والجعل المذكور بان تامل   اى
للنص في حكم النص بيان لمرجع الضمير في له وفي حكمه والنص بمعنى المنصوص
اعني الاصل   ص وهو جائز ان يكون وصفا لازما الخ هذا اشارة الى نفي
شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا
عليه ليس بمركب ولا بحكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالاسم ولا بالعارض
ولا بالخفي ولا في غير المنصوص عليه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا ولا
بحكم شرعي وكلها يجوز بها التعليل عندنا وقد ذكرها المص هنا وبيان ادلة
المنع والمجوزين في التلويح   علمنا بها زكوة الحلي فان الزكوة انما تجب في
المضروب من الذهب والفضة للثمنية في اصل الخلقة وهذه الصفة لا
تصير وبهما حليا   كالدم في حديث المستحاضة اى في بيان علة انتقاض
الطهارة وقوله فانه الخ بدل من حديث على قصد اللفظ   فالدم اسم جنس
قال في التلويح المراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم به
مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم
المختلف باختلاف اللغات   فانه وصف عارض لان الدم موجود في
العرق بلا انفجار   كالطواف الخ فان جعله علة لسقوط النجاسة في الهرة
ظاهر وكذلك سواكن البيوت   كتعليله عليه السلام قضاء دين الله
تعالى الخ والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة
وكتعليله عليه السلام في المستحاضة بالدم والانفجار اى حيث
اعتبر شيئين اسم الدم وصفة الانفجار قال ابن نجيم عن الكشف ومعناه
انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان واحد يعمل في الحكم
بانفراده كالبول والغائط والذي لم يكن مما عني بصدده   ص في النص
اى مذكورا في النص ويجوز ان يكون النص بمعنى المنصوص وقوله وفي غيره
اى النص والمنصوص عليه كذا في التقرير وقوله اذا كان الغير ثابتا به اى
ويكون في غير النص اذا كان ذلك الغير مما اقتضاه النص   اى المنصوص

يحتمل ان يراد به الدليل وهو المتبادر من قوله في حديث الهرة وان يراد به محله
اى المنصوص عليه كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك فيما روى
انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة
معلولة باعدام العاقد وافلاسه وذلك غير مذكور بالنص لكنه ثابت بدلالة
يفتقر الى العاقد والاعدام صفته فيكون ثابتا بالنص م ودلالة كون
الوصف علة الخ اعلم انه لاختلاف الجميع اوصاف النص لا يجوز ان تكون علة
لان جميعها لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدى الى سد باب القياس واتفقوا
ايضا على عدم جواز التعليل من الاوصاف لانه لا تاثير لجميع الاوصاف في
الحكم واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باى وصف شاء من غير دليل
لما فيه من رفع الابتلاء ودرجة المجتهدين ثم الدليل له مسالك صحيحة
ومسالك يتوهم صحتها فلابد من التعرض لهما والمسالك الصحيحة النص
والاجماع والمناسبة فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل
عليه بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اللام ظاهر
في التعليل او بطريق التنبيه والاشارة كقوله عليه السلام من بدل دينه
فاقتلوه وكقول الراوى سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وكذا
ما عز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص
والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو
وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تاثير لان العلل اما
والموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط ان تكون معقولة المعنى بل
يشترط ان تتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح
لذلك لان الدوران مهما حصل حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة
الدائر وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد
الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم
فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا
والمراد بصلاحه ملائمته اى موافقته ومناسبته للحكم غير نابية عنه كما في

الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه
ناب عنه اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد من قوله
وهو ان يكون اثره ثابتا في جامع الاسرار اى دليل فهو من اطلاق
المصدر على اسم الفاعل م يظهر اثره الخ بيان لعدالته وحاصله ان عدالته
عندنا هي الاثر ومعناه ان يكون الوصف مؤثرا بان جعل له اثر في الشرع ثم ان
ظهور الاثر على ما في عامة الشروح منحصر في اربعة اقسام باعتبار عين العلة
وجنسها وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين
ذلك الحكم كما اذا كانت علة الربا في النص الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة الثاني
ان يظهر تاثير عينه في جنس ذلك الحكم وهو ما اقتصر عليه في المتن الثالث
ان يظهر تاثير جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط اداء الصلوات المتكثرة
بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه
باعتبار لزوم الحرج الرابع ان يظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط
الصلاة عن الحائض بالمشقة فانه يظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر
فانها غير مشقة الحيض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين فانه
ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط الاصل وذاك اسقاط
البعض ولكن تجانسا اذ الكل تخفيف في الصلاة وافاد في التقرير ان المراد من
العين هنا النوع وقد تتركب الاربعة او بعض منها مع بعض وفيه احد عشر
قسما مبينة في التلويح والتقرير فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية
غير الوراثة لكن بينهما مجانسة في الحقيقة م ونعني الخ شروع في بيان
صلاح الوصف بعد بيان عدالته والملائمة بالهمز الموافقة وذكر الضمير في
قوله وهو العائد اليها باعتبار كونها مصدرا او باعتبار تذكير الخبر بالفتح
اى فتح الميم وقوله جمع منكح اى بضم الميم وفتح الكاف وقوله بمعنى الانكاح
اى بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد
قياس كذا في التقرير وذكر فيه ايضا ان المناكح جمع منكح بفتح الميم والكاف
اسم مكان او زمان اى ولاية تثبت في وقت النكاح او في مكانه خلافا

للشافعي رح عنده ليس له اجبارها لانه علل بالبكارة والحاصل ان انكاح
الصغير معلل بالصغر اتفاقا وكذا انكاح الصغيرة عندنا بكرا كانت او ثيبا
وبالبكارة عند الشافعي فلذلك للاب اجبار الصغيرة اتفاقا ولا يملكه في الثيب
البالغة اتفاقا ويملكه عندنا في الثيب الصغيرة ولا يملكه في البكر البالغة وعنده
على العكس فكان التعليل به موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه
وسلم فان العلة وان كانت في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين
الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في
اثبات حكم تندفع به الضرورة كذا في التوضيح ص دون الاطراد شروع
في بيان المسالك للعلة التي يتوهم صحتها وليست بصحيحة عندنا بعد ذكر
الصحيح منها واقتصر منه على المناسبة لما فيهما من الاختلاف وكون ما سواها
متفقا عليه كما علمت آنفا اي الدوران تفسير بالاخص لان الدوران
هو الطرد بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه البعض الاخر وهو المسمى بالطرد
والعكس اي الدوران وجودا او عدما والاطراد اعم منه لا عينه ص فقد
يكون اتفاقا اي قد يكون على سبيل الاتفاق الكلي فلا يظهر ثبوت العلية
وكذا العدم وكذا الدوران رد القول بالاطراد بالمعنى الثاني
يدور مع الشرط كالطلاق او العتاق المعلق بالشرط فانه يوجد بوجود الشرط
وينعدم بعدمه وبالعدم عطف تفسيري كما في التقرير فكان عليه حذف
الباء اي عدم العلة ليشير الى ان ال عوض عن المضاف اليه وفي الشرح
الملكي اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى
الى عدمها اه وبيانه ان يقال استقصي في المسئلة وتقصى بلغ الغاية كما في القاموس
والمعلل انما يطلب العلة لا عدمها فاذا فقدها انتفى الحكم فاشبه الحنفي
فلا ينعقد بشهادتهن اي لانه ليس بمال فاشبه الحدود وهي لا تثبت بشهادة
لما فيهما من الشبهة وليس بصحيح لان شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها

بالمال

بالمال لا بطريق الالزام ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على
عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر في صحة اثباته وذلك الوصف
هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه والهزل
وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي فصار النكاح فوق الاموال
بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل والاكراه دون المال ص الا ان
يكون الخ استثناء من قوله ومن جنسه الخ من حيث المعنى اي النفي لا يصلح
علة الا ان يكون الخ وهو في الحقيقة جواب عما يقال انكم عللتم بالنفي كذا في
جامع الاسرار وظاهر الاستثناء ان العلة هنا عدم الغصب والاوجه انه
لا حاجة الى الاستثناء وان الحكم وهو الضمان هنا انما انعدم لعدم علته
المتحدة فليس من باب التعليل بالعدم كما اشار اليه في التحرير وتمامه في التلويح
لان سبب الضمان هو الغصب لا غير فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ليس
بحجة عندنا بمعنى حجة ملزمة كما سيظهر وفيه نظر بسطه ابن كمال
باشا وذلك انه قال ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد
بطريق الظن فممنوع ثم ان ما ذكر نصب الدليل في غير محل الخلاف لان الخصم
لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء هو سبق الوجود
مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اه وجوابه
عنه في الانوار كما ذكره المحقق العنبري بانا لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما
المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يوجد
ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل
بالتحري اه لكن هذا لا يدفع الايراد الثاني ويؤيده ما في التحرير حيث قال
واعلم ان جواز الخلاف في حجيته مبني على ان سبق الوجود مع عدم ظن
الانتفاء هل هو دليل البقاء فالشافعية نعم فليس الحكم به بلا دليل والحنفية
لا اذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب وهي منتفية اما قبل
الاجتهاد الخ يعني ان الخلاف في حجيته انما هو بعد النظر والاجتهاد بقدر الوسع

فى طلب الدليل المزيل اما قبله فلا خلاف فى عدم العمل به وكان الواجب ذكر
هذا بعد قول المص ووقع الشك فى زواله اى زوال الحكم لعدم وجدان الدليل
المزيل ليفيد ان مجرد الشك لا يفيد بدون اجتهاد وهذا فائدة قوله فى تعريفه
ولم يظن عدمه يجوز الخ كذا قرره فى التقرير وتبعه ابن نجيم وكثير
من الحنفية الذى فى التحرير وشرحه وهو حجة عند الشافعية وطائفة
عند الحنفية السمرقنديين منهم الماتريدى واختاره فى الميزان والحنابلة مطلقا
اى للاثبات والدفع ونفاه كثير من الحنفية وبعض الشافعية مطلقا وابو
زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومتابعوهم هو حجة
للدفع لا للاثبات اى ملزمة لامر لم يكن كان المناسب ان يقول اى
مثبتة بدل ملزمة او يقول اى ملزمة للخصم بل الانسب الجمع بينهما كما قال
المص فى شرح وهو حجة لابقاء ما كان على ما كان ولا يصلح حجة فى حق الالزام
على الخصم ولا لاثبات امر لم يكن لان الظ ان الحكم متى يثبت يبقى وان كان
الدليل المثبت لا يوجب البقاء والظ يصلح حجة لابقاء ما كان على ما كان
لا للالزام على الغير وفى التحرير والوجه الخ ترجيح لما قاله الكثير وقوله
والدفع الخ اى الدفع لعدم ثبوت حكم هو استمرار عدمه الاصلى اى علم ذلك
الامر الطارى على ما تحقق وجوده لان موجب الوجود ليس موجب بقاء
الوجود وبقاء الشئ غير وجوده لانه استمرار الوجود بعد الحدوث
فالحكم ببقاء الوجود يكون بلا دليل وذكر فى التلويح ما يفيد ان ما اختاره
فى التحرير هو المراد لنا وعبارته وعندنا هو حجة للدفع دون الاثبات فان
قيل ان قام دليل على كونه حجة يلزم شمول الوجود اعنى كونه حجة للاثبات
والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم
الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل
الوجود لان اليد دليل الملك ظاهرا الخ اورد عليه ان الكلام فى
الاستصحاب لا فى الظاهر اى ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال
بالمبحث الا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرا وهو بعيد ويمكن ان يجاب
عنه

عنه بان الاستصحاب له معنيان احدهما ما مر وبه لا اتصال لها بما نحن
فيه والثانى حكم عرف وجوبه بدليله فى الحال ووقع الشك فى زواله اى
فى كونه زائلا فى الماضى وعليه لها اتصال به ثم ان المص انما وضع المسئلة فى
الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الجار لا يستحق الشفعة عنده كذا
فى التقرير ص والاحتجاج بتعارض الاشباه هو ابقاء الحكم الاصلى فى
المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما
ص فى المرافق اى فى عدم غسلها فى الوضوء فظاهره على تقدير عدم
م فلا تدخل بالشك اى واذا كانت كذلك فليس دخول المرافق فى الغسل
باولى من عدم دخولها فيه فلا تدخل بالشك ولم يكن غسلها واجبا
لان الشك حادث الخ بيانه ان الاحتجاج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان
ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان
قال تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل ايض فان قال
دليله دخول بعضها فى المغيا وعدم دخول بعضها فيه نقول انعلم ان هذا
المتنازع فيه من اى القسمين ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه شك
وان قال لا فقد اقر بالجهل ولنه لا دليل معه وتمامه فى التقرير قال فى التحرير
واجيب بان المراد الاصل عدم الدخول فيبقى الى ثبوت موجبه والثابت
التعارض لانه قياس بلا مقيس عليه لان نفس المس ان جعل مقيسا
عليه لزم قياس المس على المس وان جعل المس مع وصف اخر وهو قوله ثم
يعود لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل كذا فى التقرير واورد فى العزمية
ان الشق الثانى ليس مؤداه كون ذلك قياسا بلا مقيس عليه اه وفيه نظر
فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة اى فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق بجميع
الا مستندا الى جواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل يكون جاحدا
كقولهم اى فى منع جواز الصلاة بثلاث ايات اذ لا منافاة الخ لان
عدم الصلاة بما دون الاية لانه لا ينطلق عليه اسم القران وايضا له اثر المنتقضا نادى تمر

عن لاثبات السبع في عدم جوازها وهو حجة النافي فرقيل المسؤل عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه ثلاثة اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم لي بحكم الله تعالى في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله تعالى الجواز مثلا او عدمه لانتصابه مدعيا ومن هو مختلف كالذي ادعى حكم الله تعالى في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا او يدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا فيه فقال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وقال البعض يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لان لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا وتمامه في ابن نجيم حكم القياس وجملة ما يعلل له اي جملة ما يقع التعليل لاجله يعني ان ما يصلح للتعليل اربعة لكن الثلاثة الاول ان لم يوجد لها اصل تقاس عليه لا يصح تعليلها لانه لا يجوز التعليل عندنا الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سببا وصفة لانه اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشرع اصل صالح التعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل اخر وعلى هذا اورد ان في تمثيله لاثبات الشرط بالشهود في النكاح بحثا وهو انه وجد لجواز النكاح بلا شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر واجيب بان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل ذي خطر مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص باشتراط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه الصفة ليقاس عليه اي الجنس بانفراده علة محرمة للبيع نسيئة عندنا او اختلف

الفقهاء

الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم البيع نسيئة ام لا وهذا الخلاف في موجب الحكم فلا يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالراي ايضا وانما يكون الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضائه لما مر انه يثبت باشارة النص ان علة الربا القدر والجنس على ما مر وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا له شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربا فانهما شرطان بالنص ضمير التثنية راجع الى صفة السوم والشهود وحاصله ان العامة اشترطوا لوجوب الزكاة السوم اشتراط صفة النمو ولو تقديرا في اموال التجارة والشهود في النكاح وفيهما خلاف مالك رح فلم يشترط السوم ولا الشهود بل شرط الاعلان في النكاح ولا يصح التكلم فيهما نفيا ولا اثباتا بالراي بل بالنص فاستدل بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية وبقوله عليه السلام اعلنوا النكاح واستدل العامة بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وقوله لا نكاح الا بشهود اي في الشهود الا ولي اي في الشهادة كما في ابن نجيم لاطلاق لا نكاح الا بشهود اي ولا يجوز اثباتهما بالراي لما قلنا بل بالنص ولم يثبت كما قال الشافعي ورواية وشاهدي عدل اي في حديث لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والظاهر ان قوله ورواية محرف والاصل وزيادة تامل غير مشروعة عندنا بتير الى خلاف الشافعي رح فانه اثبتها لقوله صلى الله عليه وسلم فاذا خشيت الصبح فاوتر بواحدة والبتيراء تصغير البتراء تانيث الابتر وهو في الاصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص كذا في ابن نجيم عن المغرب للنهي عنها وهو ما روي عن محمد بن كعب القرظي انه عليه الصلاة والسلام نهى عن البتيراء ولما قال ابن مسعود ما اجزأت ركعة قط ولما اشتهر انه صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في الاخيرة وهي واجبة عند الامام عملا بحديث ان الله زادكم صلاة الا

وهي الوبر وقالوا الشعر فيها سنة لحديث ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم منها الوتر صـ ليثبت فيه اي ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه فيوجد التعليل بدون القياس فيكون عنده التعليل اعم من القياس عكس ما عندنا فانهما شيء واحد وهي مقتصرة عن الذهب والفضة لعل العبارة بلفظ على بدل عن ثم معنى اقتصار الثمنية عليهما انها لا تتعداهما الى شيء اخر مما سواهما فلهذا لم يجر عند الشافعي رح الربا في الفلوس والرصاص ونحوهما لانه علل بالثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة قلنا الحكم في الاصل الخ جواب عن تجويز التعليل بالعلة القاصرة واثبات لزوم التعليل للتعدية وبيان ذلك ان العلة القاصرة لا فائدة لها في اثبات الحكم التي هي فيه اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص على ما ولا وانما يجوز التعليل لاعتبار اي القياس والعلة القاصرة لا تعدية فيها فلا يجري فيها التعليل لكن قال في التحرير قالوا لا فائدة اجيب بمنع حصرها في التعدية بل بمعرفة كون الشرعية لها ايضا لانه مشرح للصدر للاطلاع ولا شك ان الخلاف لفظي فقيل لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية ولا في الكلام في علة القياس والا فالحنفية كثير مثله ويسمونه اظهار حكمة لا تعليلا وتمامه فيه وتعليلنا للزكاة بالثمنية الخ جواب عما عسى يورد علينا من ان الثمنية علة قاصرة ولا يجوزون التعليل بها فكيف عللتم الزكاة بالثمنية والجواب ان تعليلنا للزكاة بها لانها متعدية فيها الى الحلي لان الثمنية موجودة فيه باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا بخلاف تعليلكم بها للربا فانها لا تتعدى فيه الى غير الذهب والفضة اذ ليس للعبد ذلك ليس هذا في كلام التلويح والمناسب اسقاطه او زيادته بعد قوله باطل بالاتفاق ثم قال في التلويح بعد ذكر الاتفاق في الموضعين واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا اثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية

في الوضوء

الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه رح فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انما يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد وتمامه فيه اسم لدليل يقابل القياس الجلي كذا في شرح المنار وفي التلويح قد استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع فانه جائز بالاثر اي مع ان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد صـ والاستصناع مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لما ذكر من تعامل الناس واورد ان الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكا واجيب بان النص مخصوص في هذا الحكم بالاجماع وقد خص قبل ذلك بالسلم والقران شرط التخصيص الاول لا ما بعده ولا يقدح ذلك في التخصيص بالاجماع للضرورة المحوجة الى التطهير يعني ترك القياس وهو ان لا تطهر بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر ونحوهما للتطهير للضرورة لانها تشرب بمنقارها الزبان لوجه القياس الخفي ومقتضى القياس الظاهر نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وكان المناسب ذكره ايضا ليرجع اليه اسم الاشارة في قوله ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته صـ ولما صارت العلة عندنا علة باثرها اي بتأثيرها بان يكون لها تأثير في الشرع باعتبار عينها او جنسها

فى عين الحكم او جنسه كاسر وهذا شروع فيما يترجح به احد القياسين على الآخر وحاصله انهم قسموا الاستحسان الى ما قوى اثره والى ما خفى فساده وظهر صحته وقسموا القياس الى ما ضعف اثره والى ما ظهر فساده وخفيت صحته فاول الاول مقدم على اول الثانى وثانى الثانى مقدم على ثانى الاول مثال ما اجتمع فيه اول اول كل منهما سباع الطير القياس نجاسة سؤرها قياسا على سباع البهائم والاستحسان القياس الخفى على الآدمى لضعف اثر القياس اى مؤثره وهو مخالطة اللعاب النجس لانتفائه اذ تشرب بمنقارها العظم الطاهر فانتفت علة النجاسة فكان طاهرا كسؤر الآدمى واثره اقوى ومثال ما اجتمع فيه ثانيهما ما ذكره المص من سجدة التلاوة الواجبة فى الصلاة القياس ان تؤدى بالركوع لظهور ان ايجاب السجدة لاظهار التعظيم وهو موجود فى الركوع ولذا اطلق عليها اسمه فى قوله تعالى وخر راكعا وهى صحته الخفيه وفساده الظاهر لزوم تادى المامور به بغيره والعمل بالمجاز مع امكانه بالحقيقة والاستحسان انه لا يجوز قياسا على سجود الصلاة لا ينوب ركوعها عنه وهو صحته الظاهرة لوجه فساد ذلك من تادى المامور به بغيره وفساده الباطن انه قياس مع الفارق وهو انه فى الصلاة كل من الركوع والسجود مطلوب بطلب يخصه اركعوا واسجدوا فمنع ذلك تادى احدهما فى ضمن الآخر بخلاف سجدة التلاوة فى طلبت وحدها وعقل ان طلبها لذلك الاظهار ومخالفة المستكبرين وهو حاصل بما اعتبر عبادة وهو الركوع غير انه خارج الصلاة لم يعرف عبادة فتعين فيها فترجح القياس كذا فى التحرير ص اذا قوى اثره اى بالنسبة الى مقابله من كل وجه وقوله وخفى فساده اى ضعفه لانه اذا ضعف فى مقابلة غيره فسد ثم خفاؤه بالنسبة الى ظهور صحته خفيا بالنسبة الى القياس المقابل له ثم يعود الى القيام يتبادر من هذه العبارة ان المراد بالركوع غير ركوع الصلاة وهو غير لازم لانه اذا كان على فور التلاوة له ان يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة ناويا وقد صرح فى التعيين بهما ثم ان ذلك مقيد بما اذا كان الركوع فى الصلاة كما ذكره المص متنا وهو موافق لما سر

عن

عن التقريب وقيل يجزى الركوع خارجها وذكر الش فى شرحه على التنقيح انه ظاهر المروى وعزاه الى البزازية والذى رايته فى نسختين منها انه غير ظاهر المروى فتنبه له اى ساجدا مجازا لان الخرور هو السقوط على الوجه وبالقياس يعمل لقوة اثره وهو اثره الباطن المتضمن فساد الاستحسان لانه لا عبرة للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما العبرة لقوة الاثر فى مضمونه كما تقدم ونقل ابن نجيم عن التحرير ان مسائل تقديم القياس اثنان وعشرون لكن ذكر امثلة احدى عشر مسئلة وذكر انه ترك الباقى مخافة التطويل فنحن اولى منه بذلك القيل لانها معدول بها عن سنن القياس اى غير معقول المعنى كما سيبينه الش وقد تقدم ان من شرطه ان لا يكون معدولا به عن سننه ص اى على سائر التصرفات لانه ليس بمنكر ظاهرا بل المنكر فى الظاهر هو المشترى فقط لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع ايض منكرا فيكون اليمين على المشترى وحده ص ويجب اى يوجب يمين البائع ايض باقل الثمن من اضافة الصفة الى الموصوف اى بالثمن الاقل الذى اقر به المشترى وهو متعلق بتسليم فتحالفان لان كلا منهما منكر ص تعدى الى الوارثين اى وارثى البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد موت المتبايعين لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وفى التلويح ان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف تصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى قلت المعدى حقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة اه حتى لو مات الخ وكذا لو مات احدهما واختلف وارث البائع مع المشترى او وارث المشترى مع البائع ففى كل هذه الصور القول قول المشترى او وارثه وتمامه

فى حواشى التفتزانى شرط الاجتهاد لما كان بحث الاصولى عن الادلة من
حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريقه الاجتهاد ذكره فى بحث القياس وانما لم
يبين نفس الاجتهاد لشهرته لتحصيل ظن الا ولى حذف ظن ليعم الاجتهاد
فى العقليات كما فى التحرير وان كان المصيب فيها واحدا والمخطى آثما يتنوع الى
استدلالى ظنى وقياسى لانه لا يخلو من ان يكون فى مورد النص او غيره والاول
استدلالى ظنى والثانى قياسى وقيد بالظنى لان الاستدلالى بالمسائل الفقهية
قد يكون قطعيا كما فى صورة الافضاء والضرورة فبين القياسين اى الظ
والخفى المسمى بالاستحسان والاجتهاد عموم وخصوص اى مطلق والاجتهاد
اعم لانه يتحقق فى الاستدلالى فكل قياس اجتهاد ولا عكس لغة وشرعا
اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى
اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة
اى الطبع واما شرعا فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله
تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج
النجاسة من بدن الانسان الحى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام
والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا العلم
عن ظهر القلب كذا فى التلويح وكذلك المراد من السنة قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يعرفها بمتنها وسندها وفى ذلك معرفة حال الرواة والمراد معرفة متن
السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام مروان يعرف
وجوه القياس اى بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كل
ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع اذ لابد من معرفة
ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده كذا فى التلويح ولم يذكر العدالة لانها شرط
لقبول فتواه كما فى التحرير لا الصحة لجواز ان يكون الفاسق قوة الاجتهاد فله ان
يجتهد ويأخذ لنفسه قال فى التحبير ولا يشترط ايضا الحرية ولا الذكورة وهو
ظاهر ولا علم الكلام لجواز الاستدلالى بالادلة الشرعية الجازم بالاسلام
تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته نعم هو فى زماننا طريق اليه

لانه

لانه انما يحصل بممارسته اهم ان هذه الشرائط انما هى فى حق المجتهد المطلق الذى
يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك
الحكم وتمامه فى التلويح م وحكمه اى الاثر الثابت به الاصابة اى اصابة الحكم
بغالب الرأى اى غلبة الظن فيه مع احتمال الخطأ فلا يجرى فى القطعيات وفيما
يجرى فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين بناء لو قال فى التحرير وشرحه
والمختار ان حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين اوجب طلبه فمن اصابه فهو المصيب
ومن لا فهو المخطى ونقل عن الائمة الاربعة وذكر السبكى انه الصحيح عنهم
بل نقله الكرخى عن اصحابنا جميعا بناء على ان الحكم عندهم اى عند المعت
قال فى التحرير ولا تمنع تبعية الحكم للاجتهاد لحدوث الحكم عندهم م فى الحق
فى موضع الخلاف متعدد من كلام المعتزلة ونقله فى التحرير وشرحه عن
الباقلانى والاشعرى وطائفة لكن بناء على ان الثابت الواقعة قبل الاجتهاد
ما يتعين به فانه حيث كان علمه تعالى محيطا بما يتعين من الحكم امكن كون
الثابت تعلق حكم معين فى حق كل مجتهد وهو ما علم تعالى انه يقع عليه اجتهاده
م لا فى العقليات هى ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجده
تعالى بصفاته وبعثة الرسل كذا فى التحرير فالحق فيها واحد قال فى التحرير
والمخطى ان فيما ينفى ملة الاسلام كلا او بعضا فكافر آثم وان فى غيرها كخلق القرآن
وعدم ارادة الشر فمبتدع آثم لا كافر واما الفقهية فمنكر الضرورى منها كالاركان
الاربعة وحرمة الزنا والشرب والسرقة فكافر آثم لانتفاء شرط الاجتهاد
فيه وانكار المعلوم ابتداء وعنادا ومنكر غيرها الاصلية ككون الاجماع حجة
والخبر والقياس آثم مخالف فى حجية القرآن والسنة فانه كفر وغيرها الفرعية
لا اثم وهو مقيد بوجود شرط حله اى الاجتهاد من عدم كونه فى مقابلة
نص او اجماع قال كل مجتهد مصيب فى العقليات ايضا اى التى لا يلزم منها
الكفر كمسئلة خلق القرآن وارادته نفى الاثم والخروج عن عهدة التكليف لا ان
اجتهاده مطابق للحق والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية كذا فى جمع
الاسرار فالمجتهد اذا اخطأ التفريع على قوله قلنا المجتهد يخطى ويصيب

ان ماذكره من الخلاف تبعا للغير في انه مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط رده في التحرير بانه لا يتحقق اذ لا ابتداء بالاجتهاد وهو به مؤتمر غير مخطئ قطعا وان حمل كونه مخطئا ابتداء على خطائه في الاجتهاد لاخلاله ببعض شروط الصحة فكونه مخطئا اتفاق اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا مشروعا فيكون ماجورا وهو تخلف الحكم في بعض الصور لمانع فيكون تسمية هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا ص فصار مخصوصا اي فصار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي مخرجا عن كونه محل تاثيرها لا يؤدي الى تصويب كل مجتهد قال ابن نجيم بينه في التحرير بان صحة الاجتهاد تثبت بعد تاثيره لسلامته عن المناقضة لظهور خطائه بانتقاضه فان جاز التخصيص جاز لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول كانت علتي تقتضي ذلك لكنها خصت لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطأ فيكون المجتهد مصيبا ومما فيه ص تقسيم الموانع عبر في التنقيح عن هذا بقوله جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة ثم قال فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس ذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلاث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة اه ص كبيع الحر فان البيع علة لملك الثمن والمبيع جميعا واذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا عن اصل الانعقاد لعدم المحل ولا علة في غير المحل بدليل انه يبطل بموته بخلاف دليل لمنع التمام ولما دليل كونه منعقدا فلانه يلتزم باجازته وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة ثم المراد بمنع تمام العلة في حق المالك لانها تامة في حق العاقد الفضولي حتى لم يكن له ابطاله للبائع كذا افيده في التحرير قال ابن نجيم والاولى الاطلاق لان خيار المشتري يمنع الملك للبائع في الثمن دفع القياس الا كان القياس

لا يتم الا اذا اخلاه عن الدفع تعرض له بعد بيان شرطه وركنه وحكمه على زعم القائسين فيد به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا للامر بيانه وقد مر فساده الكن لما مال عامة اهل النظر الى الاحتجاج بها ذكر دفعها ولفسادها كان تقديم دفعها اهم اي قبول السائل موجب العلة اضافة التزام الى ما بعده من اضافة المصدر الى مفعوله والسائل في عرف اهل المناظرة من اعترض على كلام الخصم والمعلل من قال في لام تعقبه التعليل عليه في عاداتهم فلا يشمل العرف والقاسم مع بقاء الخلاف في الحكم اي الحكم المتنازع فيه وهذا معنى قولهم هو ان يسلم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يلجئ المعلل الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة النزاع في ان الاطلاق تعيين ام لا يعني انا سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم ثبوت ما تنازعنا وانما النزاع فيما ذكر لعدم المزاحم فان الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاقه في النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه بلا دليل متعلق بامتناع ص اما ان تكون في نفس الوصف اي بان يمنع ثبوت الوصف في الاصل او في الفرع كما في التغيير وغيره مثال الثاني ما ذكره الش والاول كما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس لطهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية انها عقوبة متعلقة بالجماع لا غير اي فلا تجب بالاكل والشرب وقاسه على حد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه تكون جنايته متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم ص او في صلاحه للحكم مع وجوده اي بان يقول بعد تسليمه وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية فان الطرد باطل عندنا كما مر كقولهم في ثيب ولا ية الا بوصف البكارة فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو

اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع اخر سوى محل النزاع م او في نفس الحكم اى بان يمنع ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له في الفرع او ثبوت الحكم الذى يدعي المعلل بالوصف المذكور في الاصل كقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ان ادعيتم انه لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته معينا فلا نسلم هذا في الاصل اعني القضاء وان ادعيتم انه لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في الفرع لتعينه بتعيين الشارع فلا يتوقف على النية ومثال الثاني من النوع الثاني تأمل كقولهم في مسح الراس انه ركن فيسن تثليثه اى كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث هو السنة في الغسل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله من جنسه كان كان الصلاة الا ان فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذى هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار.

م او في نسبته الى الوصف بان يمنع كون الوصف المدعى عليته في الاصل علة كما في التحرير وعليه فهو داخل في اول الاقسام فينبغي ان يقتصر في تفسيره على منع الوصف في الفرع ليظهر الفرق وفي التحقيق وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف ان الاولى منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والثانية منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل كقولهم لا يعتق الاخ على اخيه لم فنقول لا نسلم ان علة عتق ابن العم عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية باسلام احد الزوجين الى التعدية متعلقة بتعليل وعلى ما ذكره الش من جعلها للسببية يلزم تعلقها بالفرقة وليس المعنى عليه وهي تخلف الحكم اى وجود العلة بدون الحكم كوجود الطهارة في غسل الثوب بدون وجوب النية فيضطر الى ان غسل الاعضاء المفروضة تعبدى اى غير معقول المعنى فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلافه في تطهير الخبث فانه

حقيقي

حقيقي وانما اضطر الى ذلك للتفصي عن المناقضة قلنا لا اى ليس بتعبدي م فليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وذكر في التوضيح في دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة ستة انواع النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة فاما النقض وفساد الوضع والممانعة فقد تقدم تعريف كل منها واما المعارضة فسيأتي واما عدم الانعكاس فهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة واما المفارقة فهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلة لا يوجد في الفرع وحاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء اخر وقد بين المص انه لا يقبل هنا الا الممانعة والمعارضة لانهما لا يقدحان في الدليل كما في التحرير واما المناقضة وفساد الوضع فلما قاله واما عدم الانعكاس فكذلك لانه لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث واما المفارقة فلما سيأتي حيث اشير اليها المص في اخر كلامه وزاد في التحرير فساد الاعتبار اى كون النص معارضا بنص او اجماع فلا يقبل ايضا وذكر ايض ان المفارقة وعدم الانعكاس لا يقبلان في الطردية ايض فالحاصل ان ما عدا الممانعة والمعارضة منتف عن المؤثرة فقط وان ما عدا المفارقة وعدم الانعكاس رد على الطردية مع القول بالموجب كما يعلم من التحرير واعترض فيه على تخصيص الطردية بالقول بالموجب بانه لا وجه له بل حقق انه لا تخصيص لشيء من جميع تلك الاعتراضات بالمؤثرة او بالطردية لان اعتراض السائل باعتبار انكاره مطابقة ظن المستدل لما في الامر لا على العلل الشرعية ولا الوجب ان لا ترد المعارضة ايض على المؤثرة اذ بعد ظهور تأثير الوصف يلزم في المعارضة المناقضة للشرع اهـ ونحوه في التلويح كما يأتي التي هي اساس المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذى رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الا عند الضرورة لا يحتمل ان يكون فاسدا ولانت فضلا لان هذه الادلة لا تحتمل فساد الوضع ولا التناقض فكذا التأثير الثابت بها وهذا

الذى ذكره المص مذهب البعض قال فى التلويح وجوابه ان ثبوت التأثير قد
يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض م لكنه اذا تصور مناقضة اى نقض
صورى يجب دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف والثانى الدفع بمعنى
الوصف الثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض
والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع
فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر فى
الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال وقوله كما نقول فى الخارج
للتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها ودفعه بالطرق المذكورة
اما الطردية فيبطلها النقض لان الاطراد لا يبقى بعده بيان للطرق
الاربعة كان الواجب تاخيره الى ما بعد قوله فندفعه ولم يوجد اى
لم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة اذا لم تنتقل تعد فى محلها
فان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما والجلد ساترة لها فاذا زالت
الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور
منع
القليل الا بالخروج وهو وجود المعنى الضمير للدفع بالمعنى
م فبه صار الخ الفاء للتعليل فانه لا نفاق فى ش المنتخب وكانه اراد بها السببية
لان ذلك هو المشهور من معانيها والباء الموحدة للسببية متعلقة بقوله
صار فكانه قال ندفعه بالمعنى الثابت بالوصف وهو وجوب الغسل بسبب
ان الوصف انما صار حجة بسبب المعنى وقوله من حيث متعلق بقوله حجة
اى صار الوصف حجة من جهة ان وجوب التطهير لا يحتمل التجزى
اى وصف خروج النجس الاولى اسقاط لفظ وصف كما فعل ابن نجيم
م لا يتجزى خبر ان اى لا يقبل التجزى وقوله باعتبار ما يكون منه اى بسبب
ما يخرج منه واحترز به عما يصيبه من النجاسة من خارج فانه يقتصر على
موضع الاصابة م ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج
من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم تنتقض طهارته ما دام الوقت
باقيا للضرورة تعليل لتاخير الوجوب الى ما بعد خروج الوقت والحاصل

انا

انا لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج
الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف وهى
تسليم الخ بان يقول السائل ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن
عندى ما يدل على خلافه فهى ابداء دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل المعلل
بخلاف المناقضة فانها عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل كما مر
واورد ان فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف
يجتمعان واجيب بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا
يتعرض له لا انكاره قصدا من حيث اثبات نقيض الحكم بيان لكونها
معارضة وقوله من حيث ابطال دليل المعلل بيان لكونها فيها مناقضة
م وهى القلب هو ان يكون دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه
فلا يصح الا اذا علل بالحكم لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا
الحكم الثابت به علة مثاله اذا عللنا فى الجص بانه مكيل جنسى فيجرى فيه
الربا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكيلا جنسيا لانها
يجرى فيها الربو لان كونها مكيلا جنسيا ما بق عليه بعض الشافعية
بالجر بدل من الضمير فى قولهم ومرادهم الاستدلال على ان الاسلام
ليس من شرائط الاحصان فهذا قلب مبطل لعلته حيث جعلنا
ما نصبوه علة فى الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعلوه حكما وهو الرجم
علة اى اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب يعنى المراد بالخلاص الاحتراز
عن وجود هذا القلب لا الجواب عنه لان انتقاله من التعليل الى الاستدلال
انتقال فاسد لا بطريق التعليل اى تعليل احدهما بالاخر بل بطريق
الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر فانه يمكن ان يكون
الشىء دليلا على شىء الخ وذلك كالنار مع الدخان اذ لا امتناع فى جعل
المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة
قد مستها النار لانها محترقة وهو انما يصح اذا تساويا يعنى ان هذا
الخلاص لا يتاتى فى المثال السابق لانه انما يكون عند تساوى الحكمين يعنى

ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في النذر
والشروع فانهما سببا تحصيل قرب زوائد وثبت ان النذر ملزم ابتداء
الشروع وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالدوام عليه
اولى واذا لزم الدوام عليه يجب القضاء بقطعه بخلاف تعليل الشارح الى
لا مساواة بين الجلد والرجم من حيث الذات فان الرجم مهلك والجلد لا ومن
حيث الشرط فان الثيابة شرط الرجم دون الجلد فيمكن لنا هذا القلب في
مسئلة الشروع ولا يمكن له في مسئلة الرجم ص والثاني اي من نوعي
القلب وهو معارضة فيها مناقضة اما انه معارضة فلانه يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل اخر واما ان فيه مناقضة فلان
فيه ابطال التعليل الاول ولخروجه عن النوع الاول لان القلب الحقيقي هو
الاول لكونه قلبا من غير تغيير وزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا فانه
بزيادة عليه مفسرة له تفسيرا وتقريرا لا تبديلا وتغييرا ص لكنه
انما يتعين الى حاصله ان صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع حتى لا يحتاج
الى تعيين اخر بالنية وصوم الاداء اعني صوم رمضان متعين قبل الشروع
فيه لانتفاء سائر انواع الصوم عن الوقت لكن بهذا القدر لا نعلم
ان الخصم لم يبين ان اداء رمضان معين في هذا الوقت فقد ترك ما هو
محل النزاع فزدنا في القلب قولنا بعد تعيينه الذي تركه الخصم وبينا محل
النزاع فكان قياس هذا الصوم بالقضاء فيما بعد الشروع وقد اشار
الى الجواب عما قيل ان هذا القلب انما يتاتى بزيادة وصف وهذه الزيادة
تبدل الوصف ويصير شيئا اخر فيكون هذا معارضة لا قلبا اذ من
شرط القلب ان يكون بذلك الوصف بلا زيادة وحاصل الجواب انا بالزيادة
فسرنا الحكم الذي فيه النزاع في فرض عين ليس معه غيره في وقته لا في
فرض مطلق فكان قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه واذا
كان تفسيرا لم يوجب تغييرا بل اوجب تقريرا ص وقد تقلب العلة
من وجه اخر اي اعلم ان فخر الاسلام لما ذكر النوع الاول من المعارضة وفسرها

بالقلب

بالقلب قال ويقابله العكس اي العكس يقابل القلب لان القلب يذكر لابطال
دليل المعلل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل فكان
في مقابلته ثم قال بعد تقسيمه القلب الى نوعين واما العكس فليس من باب
المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان
احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته
على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه
عبادة لا يمضي في فاسدها الى اخر ما ذكره المص ثم قال وهذا نوع من القلب
ضعيف لانه لما جاء بحكم اخر اي غير نقيض حكم المعلل ذهبت المناقضة لان
المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا
الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل اي لانه محتمل لشمول الوجود و
العدم ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل اي فان من
شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس
الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما
هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي
الفرع اعني صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر
والشروع جميعا فلا مماثلة فالمص ربح لم يذكر اول نوعي القياس لما ذكرنا
انه من مرجحات العلة وذكر ثانيهما وجعله من القلب كما ذكر فخر الاسلام
لانه ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب ومع هذا ليس هو من
هذا الباب كما ذكر فخر الاسلام بقوله ولذلك لم يكن من هذا الباب في
الحقيقة اي لانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة
الحقيقية وان كانت معارضة صورة وايراده في هذا الباب باعتبار الصورة
ولهذا كانت معارضة فاسدة كما ذكره الش وبما قررنا ظهر ان من فسر
من الشراح كلام المص بالنوع الاول اشتبه عليه المقام اي لا يجب

اتمامها فاذا فسدت لعشرة عن الحج فاد اذا فسد يجب المضي فيه
فيقال لم لم يعني انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم اللزوم
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام
من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما
عن الاخر فان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى
اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما
ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذا
يلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلاة
النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا كذا في التلويح كما
استويا في الوضوء فان الشروع فيه لما لم يلزم لم يلزمه النذر وهنا يلزمه
النذر فكذا الشروع فهذا عكس من حيث انه رد حكم الاول ضعيف من
حيث انه على خلاف سنته باقسامه الخمسة اي التي يذكرها المصنف
لكن قسمان منه صحيحان وثلاثة فيها شبهة الصحة وقد تابع المصنف في ذلك
الامام فخر الاسلام وفيه اضطراب اما اولا فلانه جعل احد الانواع
الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير وهذا احد وجهي
القلب لكن اجاب عنه في التلويح بانه اورده تارة في المعارضة التي فيها
مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فتكون من قبيل جعل دليل المستدل
دليلا على نقض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا
الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس بدليل المستدل بعينه واما ثانيا
فلانه جعل احدها ايضا وهو الرابع في كلام المصنف القسم الثاني من قسمي
العكس م سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة بان يذكر علة
اخرى توجب خلافه وحكمه من غير زيادة ولا تغيير فيقع بايراد العلة الا
محض المقابلة بلا تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما وينسد طريق
العمل الا بترجيح احديهما فيجب العمل بالراجحة وهذا الوجه اصح وجوهها
كذا في ابن نجيم والثانية دونها في الصحة لعدم محضها بلا زيادة بخلاف الاولى

لكن

لكن يجب المصير الى الترجيح فيهما كالاولى لانهما احدى وجهي القلب
فلا يسن تثليثه بعد اكماله اكمال المسح بالزيادة على الفرض وهي لا تسن
وقد تقدم بيان تقريره كقولنا في اليتيمة اي في اثبات ولاية التزويج
في التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء كالاخ مثلا فتنكح اي
ينكحها غير الاب والجد من الاولياء اي يثبت لغيرهما عليها ولاية الانكاح
بعلة الصغر كالتي لها اب اي كالصغيرة التي لها اب ومثله الجد بجامع
الصغر الموجب للعجز عن مراعاة مصالحها قياسا على المال فانه لا ولاية
له على مالها لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على
على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا كما نبه
عليه في التلويح فهي معارضة صحيحة خالصة مثبتة حكما مخالفا للاول
بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه لكن مع تغيير ما في الحكم الاول اذ العلة في
الاول الصغر وفي الثاني قصور الشفقة وفي الحكم تغيير من اطلاق التقييد
لكنه نفي لغير المتنازع فيه لان المعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض
لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم
نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته
يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة
وجيه صحة كذا في التلويح فقالوا بهذا المعنى وهو ان الكافر يملك بيع العبد
المسلم لكنها معارضة لم تتصل بموضع النزاع لخلل ان فيها اثبات ما لم ينفه
المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين
البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة
لانه حيث اثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة بين البيع والشراء
فصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء وبقاء والبقاء لا يصح فكذا
الابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن لا اتصال لما لم يثبت الا
باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس بثابت بل اثبات التسوية من
جهة الفساد فيها فلا تصلح للدفع م او في حكم غير الاول لكن هذا القسم

الخامس اى يعارضه السائل بحكم مخالف للحكم الاول صورة ولكن فيه نفى الحكم الاول من حيث المعنى لكنها اى الخامسة فاسدة لاختلاف الحكم وامكن المدافعة بينهما فان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسائل من الثانى وينبغى ان يعلل لنفيه عن الاول الا ان النسب اذا ثبت من زيد لم يصح اثباته من غيره لعدم تصور كونه من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفى النسب وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب فى حق الثانى وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه فاحتاج الامام رح الى الترجيح وهو كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته وتعقبه فى التلويح بانه ربما يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه ورده فى التحرير بان الما مقدر فيهما لعدم تعينه من الثانى ان لحمله الحال بان ولدته لستة اشهر فاكثر من وقت النكاح الثانى والاول وهذا قول ابى يوسف رح ٣ والثانى فى علة الاصل بان يذكر المعترض فى المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة فى الفرع ويسند الحكم اليهما معارضا للمعلل فى علته كمعارضة الشافعى رح ايانا فى الحنطة اى فى قولنا ان علة الربا فيها الكيل والجنس فيحرم بيع الجص بجنسه متفاضلا كالحنطة بقوله علة الربا الطعم اى لا ما ذكرت من ان علة حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا الكيل والجنس كالحنطة وانه اى هذا المعنى وهو التعليل بالطعم يتعدى الى القليل كالحفنة والحفنتين مما هو دون الكيل ويتعدى ايضا الى الفواكه وهذا فرع مختلف فيه فيكون مثالا للقسم الثالث ومثال الاول الحديد بالحديد موزونا مقابلا بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية دون الوزن وانها عدمت فى الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة ومثال الثانى ما اذا عارضنا فى المثال الثالث بقوله ان المعنى فى الاصل ليس ما ذكرت وانما هو الاقتيات والادخار وقد فقدا فى الفرع فهذا معنى

يتعدى

يتعدى الى المجمع عليه وهو الارز والدخن وهذه الوجوه كلها فاسدة لان ذكر علة اخرى فى الاصل لا ينفى تعليل المعلل لجواز اجتماعهما علتين فى الاصل واذا جاز الاجتماع بلا تدافع لم يقع بينهما معارضة ولان ما ذكره المعارض ان لم يتعد الى فرع فهو فاسد لما مر ان حكم التعليل التعدية واذا بطل التعليل بطل المعارضة وان تعدى كانت المعارضة فاسدة ايض سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصالها بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فى هذا الموضع وذلك لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف عند مقابلة الحجة ولا يقبل منه جملة مطالبة او معطوفة على يذكر اى من السائل لان يشترط صحة القياس تعليل الاصل ببعض اوصافه لا بجميعها اذ هو باطل فكان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف اخر لم يذكره المعلل راجعا الى بيان صحة التعليل وح يكون السائل ساعيا فى ضد ما يرومه من الابطال فكان الوجه الممانعة اذ هى اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى كقولهم اى اصحاب الشافعى فى التحارج فقالوا اى قال اهل الطرد من اصحابنا فى بيان الفرق بينه وبين البيع كما فى التقرير وغيره لانه صدر ممن لا ولاية له لانه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد فى موقف الانكار فاذا ادعى عليه شئ اخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصدون به عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب فالوجه التعليل بما تقدم التوقف على اجازة المرتهن ابتداء وعلى الفسخ انتهاء يبطل من الاصل اى من اول الامر فليس المراد به هنا مقابل الفرع لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقا عندك فكيف يصح قياسك وهو تغيير لحكم الاصل بحث التعارض والترجيح ص واذا قامت المعارضة اى شروع فى بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعنى اذا تحققت المعارضة بان لم تندفع بشئ من الاعتراضات المتكونة من الممانعة

والقلب وغيرهما كان السبيل فيه الترجيح م وهو عبارة عن فضل احد المثلين قيل في هذه العبارة تسامح لان ماذكره معنى الرجحان لا الترجيح واشار الش الى جوابه بتقدير لفظ بيان بانه على تقدير مضاف لا بكثرة العدد لانه لا رجحان فيه اذ الترجيح لغة اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة م حتى لا يترجح القياس اى على قياس اخر يعارضه م وكذا صاحب الجراحات اى صورته جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه اخر جراحات خطا كل واحدة منها صالحة للقتل وصورة الشفعة دار مشتركة بين ثلاثة لاحدهم سدسها وللاخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب الثلث مثلا نصيبه فطلب الاخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يكون اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك م وما يقع به الترجيح اى ترجيح القياس لا كل دليل والحصر في الاربعة مبنى على انه جرت عادتهم بذكرها والا فقد قال في التلويح واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب الصحيح احتراز عن الفاسد كما ياتي بيانه م بقوة الاثر اى التاثير بان يكون لاحد القياسين اقوى تاثيرا من الاخر فيقدم الاستحسان على القياس لقوة اثره وان كان القياس ظاهر التاثير لان العبرة للتاثير في القوة دون الوضوح والخفا مثاله ما مر اى في مسئلة سور سباع الطير م على الحكم المشهود به اى الذى يشهد بثبوته والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم اى الفرضية الاولى ما في ابن نجيم اى التعليل بوصف الفرضية اى التعيين اى المراد من التعيين التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فلا يشترط للوديعة تعيين الدفع فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة بل يخرج عن العهدة باى جهة رده وكذا ما بعده

ما بعده فكان اقوى اى فكان التعليل بالتعين اقوى لان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين ولا شاهد للخصم اى في تعليله بانه ركن فيسن تكراره الا الغسل فيرجح قياسنا على قياسه لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحصل به قوة مرجحة قال في التوضيح وهذا قريب من الثاني اى من قوة ثبات الوصف على الحكم لانهما تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة وتمامه في التلويح م وهو العكس اى كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود فليس المراد العكس المنطقي كما نبه عليه في التوضيح وقال ايضا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب مما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلاثة الاول اقوى من العدم عند العدم م واذا تعارض ضربا ترجيح بيان لان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه م كان الرجحان بالذات اى بمعنى راجع اليها فهو من اطلاق المحل المجازى وارادة الحال كما اشار اليه الش وحاصله ان الرجحان بالوصف الذاتي الذى يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه اولى من الرجحان بالوصف العرضى الذى يقوم بالشيء بحسب امر خارج م احق منه في الحال اى بوصف قائم في الذات على مضادة الاول اى مخالفته وانما قيدنا به لانه لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح كذا في ابن نجيم م لان الحال قائمة بالذات اى قائمة بالغير وهو الذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه وقوله تابعة له وجه ثان اى والحال تابعة له اى للذات في الوجود وذكر الضمير

لانها بمعنى الغير وحاصله ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا
فلا يتغير بما حدث بعده كالاجتهاد مضى حكمه   وعلى هذا اى الاصل المذكور
صر بالطبخ والشي المراد بان يحدث فى المغصوب صنعة متقومة وهى تزداد
قيمة العين بها   صر لان الصنعة قائمة الخ بيانه ان ذلك الوصف الحادث فى
المغصوب متقوم وهو حق الغاصب والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا
سبيل الى التخيير بينهما ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلابد
من تملك احدهما ما للآخر بالقيمة فقلنا الغاصب اولى لان الصنعة قائمة
اى موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذى حدث من غير تغير وفى
حق المالك فى العين فانها هالكة حيث انعدم صورتها وبعض معانيها اعنى
المنافع   يرجح الى الحال لانكون الصنعة قائمة بالمصنوع حال بعد الوجود
والرجحان بحسب الوجود احق اى رجحان حق الغاصب بكونه موجودا
من كل وجه احق لانه معنى رجع الى الذات   م والترجيح بغلبة الاشباه
بيان الترجيحات المردودة بعد بيان المقبولة وقد ذكر منها ثلاثة احدها الترجيح
بغلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل
الاخر شبهان او اكثر كقول الشافعى فيمن ملك لخاه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه
الولد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهى جواز اعطاء زكاته
وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى وهذا
باطل عندنا لان كل شبه يصلح جامعة بين الفرع والاصل فيصير كترجيح
قياس بقياس الثانى الترجيح بكون الوصف اعم كترجيحهم التعليل بالطعم
على التعليل بالكيل والجنس بقولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل والكثير
وذلك لا يتناول الا الكثير قلنا انه باطل لان الوصف فرع النص والنص العام
والخاص سواء عندنا وعندهم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق
منه والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول انما يكون
فى اصل واحد تكثر فروعه والثانى باعتبار اصل واحد تقويه اصول كثيرة
كذا فى ابن نجيم عن التقرير والثالث الترجيح بقلة الاوصاف كترجيحهم الطعم
على

بحث الترجيحات المردودة

على الكيل والجنس بالوحدة لان العلة التى هى ذات وصف احق لكونها اقرب
الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تأثيرا من علة ذات وصفين لعدم توقف
التأثير على شىء آخر وهذا باطل عندنا لان العلة فرع النص وما فيه
ايجاز وما فيه اطناب من النصوص سواء   على اربعة اقسام اما الاول
فانما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد
بدا من اثباته بدليل آخر واما الثانى والثالث ففى القول بموجب العلة لانه
لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم آخر لم يتم مرام المجيب
فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى
واما الرابع فيتحقق فى فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكن دفعها ببيان
الملائمة والتأثير كذا فى جامع الاسرار   كمن علل بوصف ممنوع
اى ممنوع فى زعم السائل   احتاج الى اثباته بان يقول مثلا ليس الصبى
اهلا للحفظ وايداع المال الى من ليس باهل الحفظ تسليط على اهلاكه
لكن المانع الخ اى انا اقول بموجب هذه العلة لكن المانع غير عقد
الكتابة وهو نقصان الرق بسببها لان العتق المكاتب مستحق بها فصار
كام الولد   قلنا الخ اى اجبنا باثبات عدم نقصان الرق بعقد الكتابة
وهو حكم آخر بالعلة الاولى بان يقال احتمال الفسخ دليل عدم ايجاب عقدها
نقصان الرق لان ما يوجب نقصانه لا يحتمل الفسخ بوجه اذ هو ثبوت
الحرية من وجه فهذا انتقال من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى
اثبات حكم آخر وهو عدم ايجابه نقصانا فى الرق بالعلة الاولى وهى قبول
عقد الكتابة الفسخ   كما لو قلنا فى الصورة المذكورة هذه رقبة مملوكة
الخ اى كما لو قلنا بعد تسليم الخصم الوصف الذى اثبتنا به الحكم الاول واردنا
ان نثبت بذلك الوصف حكما آخر ولم يمكنا اثباته بالعلة الاولى ننتقل الى
علة اخرى لاثباته وفى هذه الصورة المذكورة هذا الحكم غير حكم الاول
ولكنه مساو له وبناء على زعم ان الخصم ينازع فيه ولكنه لما اظهر
الخصم فيه الموافقة صار لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف العلل

موضع الخلاف في ابتداء تعليله وانما تفصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
الا ترى انه اذا لم ينه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل
منه التعليل المبتدا اولى ص ليست من هذا القبيل اى من قبيل الانتقال
الرابع وهو جواب عما استدل به بعضهم على صحة ابتداء لانه عارضه
بباطل لان مراده عليه السلام بالاحياء ايجاد الحياة فيما ليست فيه وبالاماتة
ازالتها بلا مباشرة محسوسة فمعارضة اللعين له عليه السلام بمنع دليله
ثم بيان مستند منعه باحضار شخصين من السجن وجب قتلهما فاطلق
احدهما وقال قد احييته وقتل الآخر وقال قد امته باطلة هذا وفي التعريب
والحق ان لا انتقال فان الاول اى قوله ربي الذي يحيي ويميت الدعوى
واستدلاله لم يقع الا بمعنى الالزام في قوله فان الله ياتي بالشمس الخ اراه قال
شارحه كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
روح العالم لا متعلقة بها واظلامه بعدمها فان كنت تقدر على احياء الموتى
فاعد روح العالم بان تاتي بالشمس من جانب المغرب وعلى هذا مشى نجم
الدين النسفي حيث قال ثم هذا ليس بانتقال من حجة الى حجة في المناظرة لان
ابراهيم عليه السلام ادعى انفراد الله تعالى بالربوبية واحتج لذلك بكمال
القدرة ودل عليه بالاحياء والاماتة فلما اراد نمرود التلبيس اظهر كمال
القدرة بحديث الشمس والدليل واحد والصورتان مختلفتان فصل
في بيان الاسباب والعلل والشروط على باب القياس
قيد به لان هذه الاشياء لا يجوز اثباتها بالقياس لان التعليل لا يصح
الا بعد معرفة الاحكام وما تتعلق به الاحكام لان القياس لتعدية
حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد
معرفة هذه الاشياء ص اما الاحكام الخ الاحكام جمع حكم بمعنى
المحكوم به وفي التلويح المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من
غير اختصاص باحد ينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه
والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في

السموات

وانما تفصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ... وهو ... الدليل على ... مع ... اللعين فانه انتقل الى دليل آخر لا اثبات ... الاول ... ليست من هذا القبيل لان الخصم باطل لكن ... على اللعين لانه عارضهم ... لا يحيي ولا يميت حقيقة ... الخليل ... الى ... عن العامة ... [illegible]

والنوع ... وهو ... ما ... على ... الحكم ... فصل ... عليه ... السبب ... ان ... الاحكام ... المشروعة ... تتعلق به الاحكام ... اربعة حقوق الله ... والعلة اما الاحكام ... العباد وما ... تعالى خالصة وحقوق ... تعالى فلا ... يجتمعا فيه ... حق الله ... ولا يسقط بالعفو

السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل
ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم
آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى باعتبار الشارع
ص كحد القذف لانه من حيث شرع لصيانة عرض العبد ولدفع العار
عن المقذوف كان حقه ومن حيث انه زاجر شرع لاخلاء العالم عن الفساد
كان حقا لله تعالى ولذا سمي حدا فلما تعارض الحقان غلب حق الله تعالى فان
المقصود الاصلي من اقامته اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون
داخلا فيه ص كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث
وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو التي لا تصح بدون ...
فيه اشارة الى وجه فرعيتها بخلاف الايمان فانه يصح بدونها كالتصديق
في الايمان وكالصلاة في فروعه الاول اصل ليس فرعا لغيره والثاني اصل
فرع لغيره اعني الايمان كالاقرار والزكاة الاول من لواحق الايمان
والثاني من لواحق فروعه اذ الاصل في فروعه الصلاة لانها عماد الدين
فالزكاة فالصوم فالحج فالجهاد وانما كان الاقرار باللسان ملحقا بالايمان لكونه
ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن
التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس وغيره
كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند كثير من
الفقهاء كما في سياتي وقد اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها
على الظاهر كتكرار الشهادتين وكالنوافل الاول من زوائد الايمان والثاني
من زوائد فروعه فانها شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن
مقصودة ص كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول
ثم انه عقوبة للقاتل لكونها غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق
وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان
في ماله قيل وليس له مثال غير هذا فالمراد بقوله وعقوبات الواجدة قال

كحد القذف وما اجتمعا فيه وحق العباد
كالقصاص وحقوق الله تعالى خالصة كالايمان
ثمانية ... مستقلة عبادات كالصلاة
انواع ... لا ... ت بدونه انواع الزكاة
وفروعه ... على العبادات وكالصلاة
والزكاة ... تصديق في الايمان وكالزكاة
اصول كالتصديق ... كالاقرار وكالنفل
في فروعه ولواحق كتكرار الشهادتين وكالحدود
وزوائد كاملة ... عقوبات قاصرة
وعقوبات ... وعقوبات بالعقل
كحرمان الميراث
فيها معنى العبادة
وحقوق دائرة بين
العبادة والعقوبة كالكفارات

في التعبير لكن في التحقيق يجوز ان يلحق بحرمان الوصية و وجوب الكفارة
من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصر   لا انها تودى بجزاء فهي عبادة
اداء عقوبة وجوبا و لم يبين كالمص الغالب فيهما و في التحرير و شرحه وجهة
العبادة غالبة فيها بدليل وجوبها على اصحاب الاعذار كالخاطى والناسى
والمكره والمحرم المضطر الى قتل الصيد والمعذور لا يستحق العقوبة الا
كفارة الفطر فجهة العقوبة فيها غالبة عندنا لتقيد وجوبها بالفطر العمد
ويتفرع عليه درؤها بالشبهة و وجوبها مرة بمرار قبل التكفير من رمضان
ومن اثنين عند الاكثر ولقصورها يكون ما وقعت الجناية عليه لم يصر حقا
تاما مسلما الى صاحب الحق تعالى لان تمامه باكماله يوما تادت بالصوم و الصدقة
وجعل صدر الشريعة كفارة الظهار ككفارة الفطر ورده في التلويح
فتجب على الغير بسبب الغير هذه جهة المؤونة واما جهة العبادة فكتسميتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها   لان مصرفه
الفقراء هذه جهة العبادة واما جهة المؤونة فباعتبار تعلقه بالارض ولما
كانت الارض هي الاصل كان معنى المؤونة فيها اصلا   لانه اعراض عن
الجهاد هذه جهة العقوبة والضمير في انه يعود الى المفهوم من المقام وهو
الاشتغال بالزراعة وجهة المؤونة باعتبار تعلقه بالارض وكانت المؤونة
اصلا لما تقدم   بلا سبب مقصود اى هو ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب باعتباره على العبد اداؤه
بطريق الطاعة او غيرها فان الجهاد حق لله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته
فالمصاب به كله حقه تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا
واستبقى الخمس حقا له لاحقا لنا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولذا جاز
صرف خمس الغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند
الحاجة   كما هو مذهب الفقهاء من ان الاقرار اصل ايضا فلو صدق ولم يقر
بلا مانع حتى مات كان في النار وعند كثير من المتكلمين التصديق وحده والاقرار
لاجراء احكام الدنيا كذا في التحرير فهو على الاول شطر وهو نص عن ابي ح

وعلى

وعلى الثاني شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو رواية عنه وقول بعض الحنفية
منهم الماتريدي كذا في التحبير ثم الخلاف في غير العاجز كالاخرس وغير [illegible]
على عدم الاقرار مع المطالبة به كما صرحوا به   و في حق الصغير مثله المجنون
كما في التحرير   فيجعل مسلما اى يحكم باسلامه تبعا لاحدهما اذا كان المتبوع
والتابع حين الاسلام في دار واحدة او المتبوع في دار الحرب والتابع في دار
الاسلام لا بالعكس كما نبه عليه في الينابيع وغيره وتمامه في التحبير   اذا
دخل دارنا الاصوب ادخل اى بان سبي وحده فادخل دارنا والتقييد بقولنا
وحده لاحتراز عما لو سبي مع احد ابويه و بالادخال لانه لا تبعية قبل الاحراز
بدارنا   حتى لو وقع في سهم رجل ثمة اى في دار الحرب فمات اى فيها
يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية للغانم وهذا مما اهمله المص فالحاصل
كما في التلويح ان الصبي اذا سبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو والا
والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو
مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع
لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم
التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل
عن اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون
ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يكون الخلف خلف فيكون الشيء
خلفا واصلا و قد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه
وعلى هذا التحقيق جرى في التحرير وهو مخالف لما جرى عليه المص و في التحبير
ثم كون هذه التبعيات مرتبة هكذا هو المذكور في اصول فخر الاسلام والمغني
وذكر في المحيط تبعية صاحب اليد مقدمة على تبعية الدار فقيل يحتمل
ان يكون في المسئلة روايتان قلت والتحقيق ان المراد ايهما وجد اولا تعين
نسبة التبعية اليه لان السبق من اسباب الترجيح وتحصيل الحاصل محال
فلا وجه لان يكون الثاني اى تبعية السابي معطوفا بالواو لا او كما فعل بعضهم
ومشى عليه المص اواى و لا يعطف بثم كما فعل لما علمت من ان التحقيق

اعتبار السبق واعلم ان ما سبق في تصويره بتعيينه للسابق بما اذا قسم او بيع مبني
على ما اذا وقع من الامام باجتهاد او لحاجة فتصح القسمة وكذا البيع بلا كراهة
كما ذكره في فتح القدير عن الحاوي وغيره فالماذكره ا ت في شرحه على التنوير ثم
تعيينه للسابق باختصاصه به بما ذكر مقيدة بما اذا لم يكن معه ابواه و لا احدهما
كما ذكره في التحبير فقد ظهر انه قبل الاختصاص به لا يكون تبعا للسابق وبه
يظهر الفرق بينه وبين تبعيته للدار   تعمم برفع الحدث بالتيمم الى غاية
وجود الماء وذلك بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في
حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في
تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل
افادة التطهير وازالة الحدث فكذا لحكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان
خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول
في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم
اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان الحكم براسه هو الاباحة
مع قيام الحدث فلم يكن خلفا كذا في التلويح   فيتقدر بقدر الضرورة
لانه تثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام
الحدث كطهارة المستحاضة فلا يجوز اداء الفروض بتيمم واحد وهذه فائدة
الخلاف وتظهر ايضا في عدم صحة تقدمه على الوقت عنده لا عندنا
تجوز عند الاولين لانه لا خلفية بين الطهارتين فلم تكن طهارة التيمم اضعف
من طهارة التوضي   لا الاخيرين لانه لما كان التيمم خلفا عن الوضوء
كان المتيمم صاحب خلف فتكون طهارته اضعف وهذا الخلاف في غير
صلاة الجنازة لان اقتداء المتوضي بالمتيمم فيه جائز بلا خلاف كما في ابن نجيم
عن الخلاصة   ص والخلافة لا تثبت الا بالنص يعني ان قوله وهذه
الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ليس ثبوت الخلفية فيها بالرأي بل لا تثبت
الا بما يثبت به الاصل من نص ونحوه لكن في طريق ثبوت الخلفية في التبعية
للدار والسابي بحث وتمامه في التحبير   ص في يمين الغموس وهو الحلف

على

على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي فلا تثبت الكفارة لعدم امكان
البر   لما انعقد موجبا للبر وجبت الكفارة لامكان مس السماء في الجملة
الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف   مبحث السبب
خرج العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريقه
خرج الشرط يصلح هذا القيد لاخراج العلة ايضا لان الحكم يضاف الى العلة
وجودا بها والى الشرط وجودا عنده   ص ولا تعقل فيه معاني العلل
اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه ولو بالواسطة وقوله لكن يتخلل الزمن
تتمة التعريف قصد به بيان خلوه عن معنى العلل فانه اذا اضيف العلة
الى السبب كان له حكم العلل وقد احترز به عن السبب المجازي وهو اولى
من اخراجه بما قبله كما فعل ا ت   ولا يرد ضمان الساعي اي فانه سبب
محض وقد اضيف الضمان اليه وحاصل الجواب انهم افتوا به على خلاف القياس
استحسانا لغلبة السعاة قال في التحرير وينبغي مثله لو غلب غصب المنافع
اه لكن قيده بالاوقاف واموال اليتامى وحكى بعضهم الاجماع عليه في
الاستغلال قال في التحبير واذا كان الموجب لذلك الزجر وحفظ اموال
الضعفة فلا باس بالافتاء به مطلقا اه ولكن الاطلاق خلاف ما عليه العمل
الآن هذا ولا يرد ايضا ما لو كان دال السارق مودعا لان ضمانه بترك الحفظ
فان كلا منهما سبب لما يتلف اي لتلاف ما يتلف بوطئهما وليس علة
له لانهما لم يؤثرا فيه ولم يوضعا له بل وضعا لسيرهما المنفعة   لكنه
مضاف الى المكره فان السوق والقود يحملان الدابة على ذلك كرها فيضاف الحكم
اليه فكان لهذا السبب حكم العلة لكن فيما يرجع الى بدل المحل المتلف لا فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فعليه الدية ان وطئت ادميا لا حرمان الميراث ونحوه من
الكفارة والقصاص   باعتبار ما يؤول اي باعتبار ما يترتب عليها من الجزاء
وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لا افضائها اليه في الجملة
فليست سببا حقيقة اذ ربما لا تفضي اليه لاشتمالها على المانع من تحقق
معناها وهو الشرط المعلقة عليه لان الغرض من تعليقها عليه منع نفسه

منها واما اليمين بالله تعالى فانها شرعت للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة لانه مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة والمانع من وجود شئ لا يكون سببا لوجوده فلا يكون سببا حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد المحلوف عليه في صورة اليمين لا تصير هي علة للكفارة لما علمت بل العلة الحنث لافضائه اليها ولا اذا وجد الشرط في صورة التعليق بالطلاق والعتاق والنذر تصير لا ايجابا لسابق علة حقيقية للوقوع لتاثيره فيه مع الاضافة اليه واتصاله به كالبيع للملك وعلى هذا فكان ينبغي للمصـ ان تقييده بما قبل الوجود اى لاجل هذا المجاز كذا عبر البزدوى قال في التقرير واختلف في المشار اليه فقيل المراد به التعليق لان الدليل من الجانبين يصح بالنسبة اليه وقيل المعلق لان احتمال السببية عند وجود الشرط له لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط اهـ وعليه مشى في التحرير ولخنار في التقرير ان المراد القسم باسره وهو المتبادر من كلام المصـ اى حقيقة العلة اى كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض خال عن هذه الشبهة وثمرة الخلاف تظهر في المسئلة الآتية والحاصل ان لفظ السبب يقال لشبه العلة الحقيقية من حيث الحكم واذا اصدر بشرطه صار نفس المعلق علة حقيقية صـ حتى يبطل التنجيز التعليق لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزا وهو وقوع الطلاق على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزا فيكون وجوب الجزا مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزا صار للجزا شبهة الثبوت فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب مضمون بقيمته فيثبت شبهة وجوب الطلاق واذا كان الجزا او للحال شبهة الثبوت وثبوت الجزا حقيقة لا يستغنى عن المحل حتى يبطل بفواته فكذا شبهته لا تستغنى عن المحل وقد فات المحل بتنجيز الثلاث فبطل التعليق ضرورة للطلاق المطلقة هنا فشمل تعليق الثلاث ومادونه خلافا لزفر فانه يقع عنده لانه لما نفى شبهة العلة الحقيقية لم يحتج الى بقا المحل بناء على ان المعلق بالشرط قبل حال التعليق بينه وبين محله فاوجب قطع السبب

في

شبهة مرة

مجازا على المعلق وعلى اليمين بالله تعالى ثم

اى لاجل هذا المجاز سمى شبهة اى حقيقة العلة حتى يبطل التنجيز الطلاق الثلاث التعليق للطلاق حتى لو عادت اليه بعد المحلل بعد الشرط لم يقع شئ ... فلذا ما يوجد من الشبهة لا يبقى في محله

فيه بالكلية فلم يحتج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها فلا يبطل التعليق بتنجيز الثلاث يعنى لابد لها فاد بهان الضمير في قول المصـ في محله راجع الى الشبهة قال في التقرير وتذكيره باعتبار عدم ترتب الشبهة على مذكر اذ لا يقال وشبهه اهـ ويجوز عوده على قدر بها واعلم ان تعبيرات هنا بشبهة السبب ومثله في التقرير وغيره يقتضى ان يفسر قوله سابقا ولكن له شبهة الحقيقة بحقيقة السبب كما فعل ابن الكمال لا بحقيقة العلة ولكن وقع هذا التفسير لامير ولجد حتى في التقرير والتلويح والتحرير وهو الموافق لما بانى مثنا ولما سنذكره في العلة عم فخر الاسلام فلعله اراد بالسبب العلة فان السبب المجازى يطلق عليه اسم العلة كما ياتى فيبطل التعليق لانه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم صـ بخلاف تعليق الطلاق بالملك الخ هذا اشارة الى الجواب عما قال زفر رح ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقا المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتدا فاذا كان في الابتدا لا يبطل التعليق فلان لا يبطله في البقاء اولى لان البقاء اسهل من الابتداء صـ لان ذلك الشرط وهو النكاح الذى تعلق به الطلاق فكان كالعلة اى فكان النكاح شبيها بالعلة لانه بمنزلة علة العلة للطلاق لان ملك الطلاق يستفاد منه وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة صـ فصار معارضا لهذه الشبهة الخ بيان المعارضة ان شبهة التعليق في الحال تقتضى المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق يقتضى بطلانه فصار متعارضين فتساقطا فلم يحتج الى المحل وهو وقوع الجزا الضمير راجع الى الشبهة فكان الاولى تانيثه

يعنى لابد لشبهة السبب من محل تبقى ... كما ان حقيقة السبب لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل التعليق ... [illegible]

الا انه ذكره مراعاة للخبر او على تأويل المذكور او المأمور هذا وقد اجاب ابن الكمال عن دليل زفر بان البر مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة فالمضاف يصح تعجيله بخلاف المعلق فلو قال ان جاء غد فلله علي كذا غدا لا يجوز التصدق قبله لانه تعجيل قبل السبب ولو قال لله علي كذا غدا فله التعجيل قبله لانه بعد السبب لان الاضافة دخلت على الحكم لا السبب فهو تعجيل المؤجل كذا في ابن نجيم وفي معنى العلة لا يعلم من كلامه ان هذا الاخير حقيقي او مجازي ويفهم من ظاهر كلام المص وكلام التلويح انه مجازي ايضا لانهم اشترطوا في السببية الافضاء وعدم التأثير فكما ان القسم الثالث جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل هذا ايضا مجازا لوجود التأثير وفي التحرير ما يفيد انه حقيقي وكانه يشير الى دفع ما في التلويح فانه قال بخلاف ما السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في المسبب وان اثر في علته فلم ينتف حقيقة السببية بوجود التأثير هو وحاصله ان الشرط في السبب الحقيقي عدم التأثير في المسبب لا عدم التأثير مطلقا فكان الثاني سببا حقيقيا كالاول ولذا خصوا الثالث باسم المجاز وكان المص انما خص الاول باطلاق الحقيقي عليه دون الثاني وان كان حقيقة ايضا لكونه ارسخ في السببية لبعده عن شبه العلة لكون الحكم لم يضف اليه ويؤيد هذا ان الامام فخر الاسلام سمى الاول سببا محضا قال في التلويح ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض وسبب بمعنى العلة وسبب مجازي وسبب له شبهة العلة ونقل عنه ان الرابع هو بعينه السبب المجازي ولذا قال الشرح فعلم ان السبب ثلاثة وانما جعلها اربعة لاختلاف الجهات والاعتبارات فافهم تغنم مبحث العلة وهي لغة المغير ومنه سمي المرض علة خرج علة العلة والسبب والشرط والعلامة اي بمجموع القيدين فبالاول خرج الشرط لان الحكم يوجد عنده لا انه يجب به كما مر وبالثاني خرج الباقي لان الحكم لا يثبت بهذه الاشياء بلا واسطة ويدخل العلل العقلية والوضعية

الشارع

للشارع كالبيع للملك والمستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة ثم ان الاضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط نبه عليه في التلويح وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام رح حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كتقسيم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما فباعتبار الامور الثلاثة كلها او بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم كذا في التلويح لكن المص هنا تابع في التقسيم الامام فخر الاسلام رح فجعل من جملة الاقسام العلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل وسيأتي التنبيه على ان الاولى ادخالهما في الاقسام الاخر لا مقابلة لها ولهذا اسقطها صدر الشريعة واورد في العلة حكما فقط وعلى ان الثانية هي العلة معنى فقط والملك يضاف اليه بلا واسطة وهو مؤثر في الملك بيان للامور الثلاثة على وفق ما قدمناه عن التلويح كما مر في تعليق الطلاق والعتاق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف اليه الحكم عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم متاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط اذ الحكم لم يبان لعدم كونه علة حكما فاما كونه علة اسما فمن حيث ان الملك يضاف اليه وكونه علة معنى من حيث انه مؤثر في الملك وانما تراخى الحكم لان الخيار يدخل عليه فقط ولذا لا تكون البيع علة لا سببا ان المانع اذا زال

وجب الحكم به من حين الايجاب م والبيع الموقوف هنو والمعطوفات بعده
معطوفات على معطوفات على المجرور في قوله كالبيع لتراخي الملك البات من
البت بمعنى القطع وهو علة لعدم كونه علة حكما وتقدم بيان كونه علة اسما
ومعنى والبيع الموقوف كبيع الفضولي لتاخيره الى العد بيان لعدم عليته
حكما واما عليته اسما و معنى فلاه ضافة والتاثير لتاخر الاداء الى الحول بيان
لعدم علية النصاب حكما لوجوب الزكاة واما عليته اسما ومعنى فلما مر
لتراخي ملك المنفعة وهو حكم العقد لان المنفعة معدومة وانما
كان العقد علة لملكها لما مر ايضا م لما تشبه بالاسباب بان تكون العلة
موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة اليها فضا والحال ان ما يفضي الى الحكم حقيقة
ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة
مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون
الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة
بل حاصلة بالاول كالمضى في الهوا الحاصل في الرمي كذا في التلويح لتوسط
علة العتق وهو الملك يعني ان الشرا علة للعتق بواسطة الملك فان الشرا علة
الملك وملك القريب علة لعتقه فمن حيث ان الواسطة مع حكمها حصلت
بالاولى كانت هي العلة ومن حيث انها لا تعمل الا بواسطة كانت علة تشبه
الاسباب عن التبرع اى فيما زاد على الثلث لان الحكم وهو الحجر
عن التبرع يثبت به اى بالمرض اذا اتصل الموت به لان العلة مرض مميت ولما
كان متعدما في الحال لم يثبت الحجر فصار ما يتبرع به ملكا للحال حتى لا يحتاج
الى تملك ان يرد واذا مات صار كانه تصرف بعد الحجر فيتوقف على اجازتهم
علة بواسطة الشهادة اى علة الحكم بالرجم الثابت بالشهادة فانها
بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة ولوجود الواسطة
بينها وبين الحكم كانت شبيهة بالسبب كالرمي فانه علة القتل بالوسايط
فان الرمي يوجب تحرك السهم ومضيه في الهوا وذا علة الوصول الى المحل
وذا علة نفوذه فيه وذا علة موته فمن حيث ان الاخيرة تضاف الى الاولى

كانت

كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها
بالسبب وهذا هو الذي سماه المص في تقسيم السبب سببا في معنى العلة اورده
في الموضعين باعتبار الشبهين كما في التقرير هذا واعلم ان المص رح جعل العلة
في حيز الاسباب قسما رابعا مستقلا وجعل صدر الشريعة جميع ما ذكره المص
من امثلتها من القسم قبلها اعني العلة اسما ومعنى لا حكما وذكر ان فخر الاسلام
رح اوردها هكذا وصرح بانها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب
سوى شراء القريب فانه صرح بانها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح
انها علة اسما ومعنى لا حكما قال صدر الشريعة والظاهر ان شراء القريب
ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه الاسباب
لتوسط العلة وهو الملك واظن انه علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشبه السبب
السبب وقال وقد جعل الامام فخر الاسلام رح العلة المشابهة بالاسباب
قسما اخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة قال
في التلويح فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه
الاسباب عموم من وجه لتصادقهما معا في الامثلة السابقة وصدق
الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب
ومثله في التحرير وح فليس هذا الرابع قسما اخر مغايرا لبقية الاقسام
فهي اذا ستة وسيبينه الشارح على السابع م كاحد وصفي العلة اى
الجزء الذي ليس باخير واحد الجزاين الغير المترتبين كما مثل الشارح
وهو العلة معنى فقط لوجود التاثير لجزء العلة وليس علة اسما لعدم
الاضافة اليه و لا حكما لعدم الترتب عليه والمراد هو الجزء الغير الاخير
اما لو كان جزءا اخيرا فانه يكون علة حكما ايضا لوجود الترتب لان الحكم
يكون عند الجزء الاخير كما سياتي لانه شبهة الفضل فيثبت بشبهة
العلة حاصله انه لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر
والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة لان شبهة الفضل ثابت في
النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا خلاف ربا

الفعل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة
العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم و هو قوله عليه السلام اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد كذا في التلويح   تطلق ان وجد الثاني
في الملك اي الدخول الثاني و هذا عند علمائنا خلافا لزفر رح اما اذا وجد الاول
في الملك والثاني في غيره فلا تطلق اتفاقا   لان المتاخر هو المؤثر بيان
لكونه علة معنى واما حكما فلوجود الحكم عنده واما عدم كونه علة اسما فلان
الحكم مضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وانما اضيف الحكم الى الوصف
الاخير دون الاول لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده وعلى
هذا فالاولى في التعبير الاخلاء عما يفيد الحصر كان يقول لان المتاخر مؤثر
فان المؤثر في الترخص المشقة او وكذلك المؤثر الحدث خروج النجس
واقيم النوم مقامه فكان علة الحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما
لانه يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه   ويبقى قسم ثامن اعني
على تقسيم المص و قد علمت انه سابع   وهو العلة حكما اي ما يتوقف الحكم
عليه ويتصل به من غير اضافة و لا تاثير و في التلويح ما يفيد ان القوم
لم يصرحوا بهذا القسم و لا بالخامس اعني العلة معنى فقط قال الا ان التقسيم
العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما ومثل لهذا الثامن تبعا
للتوضيح بمثالين احدهما الجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان
بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة
اليه و لا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه والثاني
الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق يتصل به الحكم من غير اضافة و لا تاثير فيكون علة حكما فقط انته
في التحرير ما اقيم من دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة في ان كنت
تحبيني فانت كذا لوجود الطلاق عند اخبارها عن محبتها له مع انتفاء وضعه
له و تاثيره فيه واما ما مثل به الش تبعا لابن ملك فلم يظهر لي وجهه لان
حفر البئر في الطريق ليس علة الضمان بل شرط له على ما ياتي بيانه في بحث

الشروط

الشروط فليس الحكم متوقفا عليه و متصلا به كما هو معنى العلة حكما بل هو متصل
بعلته اعني الثقل نعم لا يضاف الحكم اليها لانه لا تصلح لذلك لان الثقل امر طبيعي
فيضاف الى الشرط كما ياتي فلو جعل من العلة اسما فقط باعتبار الاضافة
وعدم الاتصال والتاثير لكان اقرب فليتامل   م وليس من صفة
العلة الحقيقية تقدمها على الحكم او لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية و بالذات و لا في مقارنة العلة التامة
العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور
على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت
العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام
وفرق بعض المشايخ بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم
عنها ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد
وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان
واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى
زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن
المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان
بدليل قبولها النسخ بعد ازمنة متطاولة والجواب مبسوط في التلويح
م و قد يقام السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد ان
يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون
يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة فيتعلق الطلاق باخبارها ولو
كاذبة ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها كذا في ابن نجيم   م وذلك
اي القيام المعهود من يقام والمراد بيان السبب المقتضي لتلك الاقامة باحد
الاصول الثلاثة   فانه اقيم استحداث الملك مقام شغل الرحم بيانا
ان الموجب للاستبراء هو شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عن قربانها
واجب ولكن لما كان الاشتغال امرا خفيا اقيم الدليل عليه و هو حدوث
الملك مقامه دفعا للضرورة احتياج الناس الى معرفته   كالاستبراء

تطلق ان وجد الثاني في الملك لان المتاخر هو المؤثر [illegible] اسما وحكما لا معنى بيان [illegible] الترخص و[illegible] المشقة واقيم
فان المؤثر في الترخص المشقة [illegible] السفر مقامه ويبقى قسم ثامن وهو العلة حكما فقط [illegible]

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم كما ظن البعض بل الواجب [illegible] اقترانهما كالاستطاعة مع الفعل [illegible] بالزمان وقد يقام الشيء مقام غيره [illegible] احدهما السبب الداعي و[illegible] الثاني الدليل مقام المدعو والمدلول [illegible] لاجل عدم [illegible] النحرج [illegible]
و ذلك كما في الاستبراء فانه اقيم استحداث الملك مقام شغل الرحم وغيره كما لنقاء

الخانين نحو هذا وما بعده سبب ولا ستبداد دليل كامس وقيل سبب
شبها التحريم الوطئ على المعتكف ونحوه كالمحرم ومثله التحريم على الاصول
والفروع لانه اقيم الدواعى للجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة مقام
الوطئ فيما التى للاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة ومقام
الزنا فى الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الزوجة الاجنبية لان الدواعى
سبب للوطئ والزنا ولم تقم مقام الوطئ فى الحيض والصوم للحرج
ص كما فى السفر هذا سبب وقوله والطهر دليل القائم مقام الحاجة
الى الطلاق بيانه ان الطلاق محظور فى الاصل لما فيه من قطع النكاح
المسنون لا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان
تجدد الرغبة فيها اليها وهو الطهر الخالى عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا
قال فى التلويح وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر
لا الطهر نفسه اهـ وهو ظاهر معنى الشرط اى يتوقف عليه
وجود الشئ اى بان يوجد عند وجوده وهذا تفسير لقوله ما يتعلق به
الوجود وقوله ولا يثبت به تفسير لقوله دون الوجوب اى ما يطلق
عليه اسم الشرط قصد التعميم لادخال نحو الشرط اسما ص شرط
محض وهو الذى يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده كما فى المثال المذكور
فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده
حقيقى لا ولى اسقاطه او ذكر مقابله لانه قسم فى التوضيح والتلويح الشرط
المحض الى حقيقى كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة والى جعلى يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت كذا او بدلالة
كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة
التى اتزوجها كذا لانه بمعنى ان تزوجت امراة فهى كذا كما سيأتى بيانه فى كلام
المص والفرق بينهما كما قال العنزى ان الحقيقى ما يتوقف عليه الحكم بسبب العقل
او بحسب الشرع والجعلى ما يتوقف عليه الحكم شرعا بجعل المكلف وانت خبير

بأن

بان ما ذكره المص من الثانى القسم لا ان يكون مراده بقوله حقيقى ما قابل المجاز
فان من الشرط ما هو شرط مجازا كالشرط اسما لا حكما لا ما قابل الجعلى
وهو كل شرط لم تعارضه علة اى علة تصلح ان يضاف الحكم اليها
كذا فى التوضيح فان الثقل والسيلان جبليان يعنى ان علة الهلاك فى
المسألتين هى الثقل والسيلان وهما امران طبيعيان فلا تصلح العلة فيهما
لاضافة الحكم وهو الضمان اليها فاضيفت الى الشرط وهو الحفر والشق
فانهما شرطان للهلاك فان الارض والزق كانا مانعين منه وبالحفر والشق
ازال ذلك المانع فيضاف التلف اليهما لانهما يصلحان للاضافة لان هذا
الفعل تعدى فى حق الغير وهو كل شرط يعترض عليه اى يحصل بعد
حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط
المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض
على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار
بل طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل
المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج
فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان
عند محمد رح فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب
الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان
المائع وبيان كونه شرطا فى حكم السبب ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة
والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما
فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى علة التلف
كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة
الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وانما قيدنا بقولنا صورة العلة
لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها لما سبق من ان التعليق يمنع العلية
الى وجود الشرط فلا بد ان يوجد الشرط حتى تنعقد العلية فكان نحو
تحققها الا ولى شرطا اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه فى الجملة لا حكما لعدم

وجود الحكم عنده بل الوجود يضاف الى الثانى ولذا لو ابانها فدخلت الدارين
او وصلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا   فكانت
نكرة بناء على ما قدمه الش فى بحث الفاظ العموم ان النكرة فى هذا الاصطلاح
ما فيه ابهام   لان الوصف فى المعين لغو لان الوصف للتعريف وقد
حصل بالاشارة وهى ابلغ منه فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو فى الاجنبية
وينجز لو كانت امراته   المعين وغيره فلو قال ان تزوجت هذه المراة
او قال امراة طلقت اذا تزوج بها   مبحث العلامة   ص من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود خرج السبب والشرط والعلة والاحصان
عبارة عن حال فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط
الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل
واحد من الزوجين مثل الاخر فى صفة الاحصان ثم ان المص تبع فخر الاسلام
وابا زيد وشمس الائمة رح فى جعله علامة لا شرطا وقال المتقدمون
من اصحابنا وعامة المتأخرين انه شرط لوجوب الرجم قال المحقق فى التحرير
لتوقفه عليه بلا عقلية تاثير ولا افضاء اهـ وهذا شان الشرط
فشهود الشرط ايض لا يضمنون هو المختار كذا نص عليه فى التحرير وذلك
كما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار وشهد اخران
بان العبد قد دخل الدار فهما شاهدا الشرط ثم رجع شهود اليمين لا
يحلى شهود الشرط بل على شهود اليمين خاصة واما اذا رجع شهود الشرط
خاصة فقال شمس الائمة لا ضمان عليهم وقال فخر الاسلام يجب الضمان
فصل فى بيان الاهلية   لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع فى بيان
الاهلية اذ الخطاب لا يثبت فى غير الاهل   ص العقل معتبر تقدم الكلام
على العقل فى بحث شرائط الراوى   فانيط التكليف على البلوغ اى
لما كان العقل متفاوتا فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ
المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة لحصول شرائط
كال

كال العقل واسبابه فى ذلك الوقت   اى لا مدخل له وحده فى ايجاب شيء
ولا تحريمه اى بمعنى استحقاق العقاب والثواب فى الاخرة وليس معناه نفى
اعتباره مطلقا لانه لا نزاع للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل
دخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب
من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده
وكلامه انما يثبت بالعقل كذا فى التلويح   ص فوق العلل الشرعية لانها
غير موجبة بذواتها بل هى امارات حقيقية ثم تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم
مع الاكل ناسيا وعدم الملك فى البيع بشرط الخيار   ص فلم يثبتوا بدليل
الشرع ما لا يدركه العقل فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية
موجود بلا جهة وانكروا ان تكون القبائح كالكفر والمعاصى داخلة تحت
ارادة الله ثم لا نزاع لهم ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها
مثل وجوب الصوم فى اخر رمضان وحرمته فى اول شوال   تحسينا
او تقبيحا الاولى حسنا او قبحا وهو منصوب على التمييز محول عن المفعول
اذ التقدير ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه   ص وتركوا الايمان بالجبر عطفا
على الوقوف كما اشار اليه الش بتقدير فى   ص ونحن نقول الخ قال فى التوضيح
والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع
وهو مبنى عليه فهو وحده غير كاف فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان ولكن
يصح الشاهق اه اى العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فا
لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم
يكن من اهل النار ولو امن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار
للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد
شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور وليس فى تقدير ذلك
دلالة عقلية او سمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق يعذب به والا فلا
وهذا مراد ابى ح رح حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من
الافاق والانفس واما فى الشرائع فيعذر الى قيام الحجة كذا فى التلويح   على

اختلاف الاشخاص يشير الى ان المدة غير مقدرة كما قدمنا مثلا فالمن قدرها بثلاثة
ايام لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل ومالا يهتدى غيره
فى زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى فى حق كل شخص لما مر من انه
لا عبرة للعقل عندهم دون السمع وقوله آنفا لاعتبارهم السمع مر وان لم
يكن مكلفا به اى على معنى انه لا يعاقب بتركه قال فى التحرير فى الفصل الرابع
نحو الاسلام من العبادات الايمان فاثبت اصل وجوبه فى الصبى العاقل
لسببية حدوث العالم لا وجوب الاداء فاسلم عاقلا وقع فرضا فلا يجب
تجديده بالغا كتعجيل الزكاة بعد السبب ونفى اصل الوجوب شمس الائمة
لعدم حكمه وهو وجوب الاداء ولو ادى وقع فرضا لان عدم الوجوب
كان لعدم حكمه فاذا وجد الحكم وجد الوجوب كصوم المسافر ولا ولاية
اهـ وحاصله ان الشيخين اتفقا على انه لا يأثم بتركه وعلى انه لو آمن وقع
فرضا فالحكم متحد والتخريج مختلف وذكر قبله فى الفصل الثانى قال البخاريون
لا تعلق لحكم الله تعالى بفعل المكلف قبل البعثة والتكليف كالاشاعرة
وهو المختار وحكموا بان المراد من رواية لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه بعد
البعثة فيجب حمل الوجوب فى قول الامام يجب عليهم معرفته بعقولهم
على ينبغى اهـ وتمامه فيه هو الصحيح قال فى التلويح وذهب كثير من
المشايخ حتى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانهما بكمال العقل
والبالغ والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله
تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب لذاته كما ان العبد
موجد لافعاله كذا فى الكفاية اهـ وقد تقدم تحقيق ذلك فى مسئلة الحسن
والقبح وفى التحرير وشرحه وعن ابى منصور الماتريدى وكثير من مشايخ
العراق والمعتزلة اناطة وجوب الايمان به اى بعقل الصبى وعقابه بتركه
ونفاه باقى الحنفية دراية لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة
عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل ورواية

لعدم

لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفها الايمان واتفق غير الطائفة من
البخاريين على وجوبه على بالغ لم تبلغه الدعوة على التفصيل السابق اهـ
ولا يجب تجديده بعد بلوغه اى اتفاقا حتى على قول الشيخين لما مر من
اتفاقهما على انه لو اداه وقع فرضا وذكر فى فتح القدير ان مقتضى الدليل ان
يجب التجديد ولا يكفيه استصحاب ما كان عليه مما لم ينو به اسقاط الفرض
كما انه لو كان يواظب الصلاة قبل بلوغه لا يكون كما كان يفعل بل لا يكفيه
بعد البلوغ الا ما قرنه بنية اداء الواجب امتثالا لكنهم اتفقوا على انه لا يجب
بل يقع فرضا قبل البلوغ وتمامه فيه اى العهد السابق يوم الميثاق
تفسير للذمة بالمعنى اللغوى مع ارادة نوع خاص منه وفى الشرع وصف
يصير به الانسان اهلا لماله ولما عليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فهذه
لانه اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بنى ادم وعن اقرارهم بربوبيته
تعالى وبوحدانيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب
اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم
من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى
والشرعى كذا فى التوضيح له وعليه فيثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح بشراء الولى وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده
بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتحقق الاداء
فى حق الصبى لعجزه لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا كما سيأتى
منا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب
وهو حدوث العالم والمحل قائمان فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة
تصح وقد مر كالعزم هو فى الاصل التزام الانسان ما ليس عليه
والمراد به هنا ما لزمه شرعا لا فى مقابلة الشئ والعوض بخلافه
صحيحا اذ ان يبطل الوجوب الى الخلف لانه تفريع على ما قرره من ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وحاصله ان الصبى لما لم يكن اهلا

للاداء بضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه
يجب وما لا فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما او عوضا يجب عليه لان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه الاجزية فلا يحتمل العقل
وان كان من العاقلة ولا العقوبة والاجزية واما حقوقه تعالى فالعبادات
لا تجب عليه اما البدنية فظ واما المالية فلما ذكر في الشرح ولا العقوبات
ولا عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ولذا
قيد العبادات بالخالصة وما كان مؤونة محضة يجب فيجبان في ارضه
لما مر اي في الفصل السابق من ان كلا منهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة
والعقوبة فيهما ليس بمقصود والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك
كادائه كالحد ولما مر اي من انه لا يوصف بالتقصير م من
العقل القاصر والبدن الناقص لا خلاف في ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرتين
بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله
عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى
الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة الى ستة لانها
اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح
او قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما لانه مما يحتمل السقوط بعذر كالكراه فكذا بعذر
الصبا فصح ردته اي في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن
الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا
في حق احكام الدنيا الا عند الثالث والاول حتى تبين منه امرأته المسلمة
ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ وانما
لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من
اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف في صحة اسلامه
حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل كذا في التلويح قال ابن نجيم وعلم

ان

ان الصبي العاقل اذا ارتد ومات عليها كان مخلدا في النار اتفاقا م وما
هو بين الامرين كالصلاة ونحوها لم يجعل في التوضيح فروع الايمان كلها
مما هو حسن لا يحتمل غيره وكذا في التلويح قال ابن نجيم وهو غلط لان القبح
في الصلاة في الاوقات المكروهة عارض لا ذاتي وكذا الصوم في الايام المنهية
واما الحج فليس له وقت منهي يقبح فيه كما لا يخفى ونقل عن الفتاوى ان
حسنات الصبي له ولابويه اجر التعليم كاتمام وقضاء تمثيل العهدة
اي اذا شرع لا يلزمه الاتمام والامضاء واذا افسده لا يلزمه القضاء
وكذا لو احرم بحج ثم ارتكب محظور الحرام لا شيء عليه ولا ولاية ايقاعا
وجواب عما اورده شمس الائمة رح على قولهم ببطلان طلاق الصبي بان الحق
انه اهل للطلاق عند الحاجة كما لو اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام
فابى فانه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي ح ومحمد رح واذا ارتد
وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان طلاقا عند محمد رح والجواب ان المراد
ولاية الايقاع واما الوقوع فهو مرتبة بعده وما ذكر ليس فيه ايقاع وانما
ذلك من قضية عدم الامساك بالمعروف م والوصية في جعلها من
الضرر المحض نظر لانها نفع باعتبار حصول الثواب بها في الاخرة بعدما
عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحياة
وقد يقال ان ضررها اكثر من نفعها لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا
وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء
بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض كذا في التلويح وجزم به في التحرير
واستشكله في شرحه بقول عمر رضي الله تعالى عنه في صبي يافع ذي مال
له ابنة عم مروه فليوص لها وتمامه فيه وفي الدائر بينهما كالبيع ونحوه
فان فيه احتمال الربح والخسران كذا في التحرير فان كان البيع والشراء والاجارة
والنكاح باقل من اجرة المثل ومهر المثل فهي نفع ولا ضرر فيصير
عند الامام كالبالغ باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع براي الولي التحق بالبالغ
وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام راي الولي فيصير كمباشرة الولي فلا

يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب ومن الولى فى رواية
اى ويصح بيع الصبى بغبن فاحش من الولى فى احدى الروايتين باعتبار
البر اى لكونه نفعا محضا كما قدمناه بعد مضى مدة الحضانة وهى سبع
سنين فاى الابوين اختاره الولد يكون عنده لان منفعة هذا الاختيار لا
تبطل بمباشرة الولى دعا لذلك الغلام اى كما اخرجه ابو داود فى الطلاق
والنسائى فى الفرائض عن رافع بن سنان انه اسلم وابت امراته ان تسلم
فجاءت بابن لهما صغير لم يبلغ فاجلس النبى صلى الله عليه وسلم الاب هنا والام
هنا ثم خيره وقال اللهم اهده فذهب الى ابيه وتمامه فى فتح القدير فصل
الامور المعترضة على الاهلية نوعان عدمنها لان الادمى فيه يخلو
عنه الاحسن ما فى تغيير التنقيح تبعا لما فى التلويح ان المراد بالعارض هنا غير
الصيغة الذاتية لا الحادثة بعد العدم لعدم صحته فى الصغر اى لا بتكلف
لبقاء صغره فيكون صغره عذرا مع ما اصابه من الاهلية بواسطة
نقصان عقله فلذلك سقط بصغره ما يحتمل السقوط عن البالغ كالصلاة
والصوم فانها تحتمل السقوط بالجنون مثلا م فسقط به اى بالصغر
م فلا تسقط عنه فرضية الايمان اى اصل الفرضية لا وجوب الاداء
فلا يناقض ما تقدم من انه يصح منه بلا لزوم اداء وهذا مبنى على ما ذهب
اليه فخر الاسلام من ثبوت اصل الوجوب عليه دون وجوب الاداء خلافا
لشمس الائمة وقدمنا انه الاوجه ولذا اختاره المص ولعل الانسب تقديم لفظ
اصل فى كلام الش على قول المص فرضية ليكون اشارة الى ما قلناه لا نفلا
اى لعدم تنوعه الى فرض ونفل ولذا تلزمه احكامه من حرمان ميراث
ووقوع فرقة ووجوب صدقة فطر وهذه تابعة للايمان الفرض فدل على
وقوعه فرضا لكل عبادة اى ايمانا او غيره م ان توضع عنه العهدة
المراد بها هنا ما يوجب التبعة والمؤاخذة لمورثه اى سواء كان القتل
عمدا او خطأ لان لزوم موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وغيره فيسقط
بعذر الصبا بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه

قوله

كقبول الهبة اى منه او من وليه فهو مثال للشقين لانها منافيات
اهلية الارث اى اذا ارتد الصبى العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث لا بطريق
الجزاء بل لكون الرقيق مملوكا فلا يكون مالكا والكفر ينافى الولاية والارث مبنى
عليها قال الله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لى وليا يرثنى فاشار
الى ان الارث مبنى على الولاية فلا يرد ذلك اشكالا على وضع العهدة عنه فى عدم
حرمان الميراث وهو زوال العقل او اختلاله الذى فى التلويح وغيره
اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر
اثارها وتتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما
لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح
سببا. والاول مما لا يرجى زواله بخلاف الاخيرين كما فى التحرير وكان الش
اشار بقوله او اختلاله الى انه قد يكون قاصرا بان تجرى افعاله على نهج الا
نادرا وانه اشار الى الاصلى بالاختلال والى العارض بالزوال تامل
دون حقوق العباد لامكان النيابة كما قدمناه فى فصل الاهلية لكنه اذا
لم يمتد الحق بالنوم اى فلا يسقط العبادات واعلم ان الجنون اما ممتد او غير
ممتد وكل منهما اما اصلى بان بلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا
مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طارئا فليس بسقط استحسانا وان كان
اصليا فعند ابى يوسف مسقط وعند محمد ليس بسقط والاختلاف فى اكثر
الكتب مذكور على عكس ذلك وتمامه فى التلويح بساعة اى عندهما حتى
لو جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما
لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد بصلاة بان يمتد
فى الصورة المذكورة الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل فى حد
التكرار قال فى التحرير وهو اقيس كما سيجئ قريبا عند الكلام على
الاغماء ولو افاق فى اخر يوم ثم امتد لفظة ثم فى نسختى شرح ابن الملك
ولم يذكرها فى التحرير وعبارة شرح النقاية للقهستانى فلو افاق قبل الزوال

ولو من اخر رمضان لزمه قضاء الكل ولو بعده لا هو الصحيح كذا صححه في
الذخيرة والظهيرية وغيرهما وبحث فيه في التحبير فراجعه وهو اختلال في
العقل اي بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
م لكنه يمنع العهدة استدراك من قوله لا يمنع صحة القول والفعل اذ ربما يتوهم
انه يلزم من صحتهما وجوبهما فرد ذلك الوهم وقال لكنه يمنع العهدة كالاقرار
والطلاق والعتاق ووجوب العبادات والحدود والقصاص والكفارات فكل
ذلك موضوع عنه كالصبي لانه بمنزلته وينبغي ان يتوقف بيعه وشراؤه على
راي الولي كالصبي قاله الاتقاني اي الزام شيء فيه مضرة اي مما يحتمل
السقوط لانها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقائه وقيام مصالحه بخلاف
حقوق الله تعالى لانها للابتلاء وهو متوقف على كمال العقل هو الصحيح قال
ابن نجيم وهو قول عامة المتاخرين وقال القاضي في التقويم حكم العته حكم الصبا
الا في حق العبادات فانها لم تسقط احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف
الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده في التحرير لانه نوع جنون فيشمل
السهو قال في التحرير لان اللغة لا تفرق بينهما اهـ وقيل في العرف بينهما ان
السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والنسيان زوالهما معا
فيحتاج ح في حصولها الى سبب جديد وقيل غير ذلك وفي التحبير عن السراج
الهندي الحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا تفتقر الى تعريف بحسب
المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش فان الطبع داع
الخ بيان للغلبة وكذا قوله لنفور الطبع وقوله لغلبة وجوده فلا يفسد صوم
اي بالاكل والشرب ونحوهما لما ذكر من وجود الداعي اليه ولعدم المذكر له
بخلافه في الصلاة لوجود المذكر وعدم الداعي فان هيئة المصلي مذكرة له مانعة
من النسيان اذ لا يحفظها ودعا الطبع اليه فيهما منتف لقصر مدتهما م ولا
يجعل عذرا في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فهو عذر في سقوط الاثم
كما هو المراد بالحديث م فاوجب تاخير الخطاب اي الخطاب بالاداء لا في
حق الفهم واعادة العقل وقوله ولم يمنع الوجوب اي لم يوجب تاخير نفس الوجوب

ولا

ولا اسقاطه وقيل الاخيران يفسدان ورجح اما الكلام ففي جامع الاسرار
عن المغني والخانية والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوازل
تفسد صلاته وهو المختار واما القهقهة ففي التحرير وعن ابي ح ربح تفسد الوضوء
لا الصلاة فيتوضأ ويبني وقيل عكسه وهو اقرب عندي لا ان نجعلها حدثا والجنابة
والجناية من النائم فبقي كلامه بلا قصد فتفسد كالكتابة ويصح احرام
عبده عنه عبارة ابن نجيم ويصح احرام رفيقه عنه بالفاء والقاف ان امره بذلك
بذلك اتفاقا وبدون امره صحيح عنده لا عندهما من غير مراعاة الجزاء حتى
انه يبقى رقيقا وان اسلم وانقى بمنزلة الخراج فانه في الابتداء ثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية
لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج اي محلا في ابن نجيم عرضة
للتملك اي معرضا له فعلة من العرض اهـ وفي القاموس وعرضة للناس لا يزالون
يقعون فيه وجعلته عرضة لكذا نصبته له م للتمليك اي لان يملكه مولاه
لغيره والذي كتب عليه ابنا ملك ونجيم للتملك من باب التفعل وهو الانسب
على المشهور ومقابله ما ذكره ابن نجيم قال ومن الغريب ما نقله في البدائع
ان عند الامام الرق يتجزأ ثبوتا وزوالا لان عنده الامام اذا ظهر على جماعة من
الكفرة وضرب الرق على انصافهم ومن على الانصاف جاز ويكون حكمهم حكم
معتق البعض في حالة البقاء سواء اهـ لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده
يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له من عبد يعتق كله
فالعتق ان ثبت في الكل يلزم في الاثر بدون المؤثر لانه اذا اعتق البعض عتق
الكل فلا عتاق المؤثر لم يوجد الا في البعض فثبوت العتق في البعض يكون بلا
اعتاق ان لم يكن ثابتا في الكل يعني ان لم يكن ثابتا اصلا والاصوب التعبير
بذلك وكل ممتنع اي كل من اللوازم الثلاثة اما الاول والثاني فلما علمت واما
الثالث فلان العتق غير متجز بالاتفاق فيتجزى الجزى اي يتجزى الاعتاق
حتى لا يملك العبد والمكاتب الشرعي صرح بالمكاتب مع ان المدبر دخل
تحت العبد كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيتوهم ذلك من جواز التسري

فازال الوهم بذكره وخص التسرى ايضا بتعلم الحكم فى غيره بالاولى   اى اخذ
السرية وهى الامة المعدة للوطى   لابتنائه على ملك الرقبة اى لابتنا التسرى
على ملك الرقبة وهو ليس اهلا للملك   لان المنافع للمولى فلم تكن اصل
القدرة وهى البدنية موجودة فيكون عديم الاستطاعة التى هى شرط وجوب
الحج فيكون الحج المؤدى منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج
ثم استغنى فانه ينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث له من قدرة الفعل اذا
حدثت وهى الاستطاعة الاصلية   الا ما استثنى من الصلاة غير الجمعة
والصوم فى القدرة التى يحصلان بها فرضين ليست للمولى بالاجماع وهى فيهما
مبقى على اصل الحرية فالاستثنا من ملك المولى المنافع لا من قوله بملك الغير
ونوقفه على الاذن لاستلزامه المهر جواب سؤال وارد على قوله لانه
من خواص الادمية اى انه لو لم يتوقف لكان فيه اضرار للمولى لان المهر يتعلق
برقبة العبد   كما سيجئ اى قريبا منا   الدنيوية قيد بها احترازا عن الاخروية
فانه مساو للحر فيها لان اهليتهما بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيها بل العبد
ربما كان ارفع درجة من مولاه كما ورد فى الحديث ان عبدا يكون ارفع درجة
من مولاه فى الجنة فيقول يا رب انه كان عبدى فى الدنيا فيقال انه كان اكثر ذكرا
لله منك كذا فى ابن نجيم   م وانه لا يؤثر فى عصمة الدم فكان الرقيق معصوم
الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع كما اذا اسلم
الكافر فى دار الحرب وقتل ثمة   م لان العصمة المؤثمة بالايمان لان العصمة
نوعان احدهما المؤثمة الموجبة للاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالايمان
بالله تعالى ثانيهما المقومة الموجبة مع الاثم الضمان اى القصاص فى العمد
والدية فى الخطا وهى بالاحراز فى دار الايمان   بقوله متعلق بالمقومة وقوله
بالاحراز متعلق بتثبت وقوله بداره متعلق بالاحراز   عشرة دراهم لانه
مال له خطر فى الشرع   فامانه ابطال حقه قصدا وحق غيره ضمنا كشهادة
برؤية الهلال فانه يصح فى حق نفسه قصدا وفى حق غيره ضمنا فليس من باب
الولاية على المسلمين   حتى وجب القطع ولا ضمان عليه لانهما لا يجتمعان

قوله م

م وفى المحجور اختلاف بمعنى ان ما سبق من صحة اقراره بالسرقة المستهلكة
فيقطع لان الدم حقه وبالقائمة فيقطع لما قلنا ويرد المال لوجود الاذن انما هو
فى الماذون   ومذهب الامام يصح اقراره مطلقا اى فى حق القطع ورد المال
اى فيقطع ويرد لان اقراره لما ثبت فى حق نفسه وهو القطع صح فى حق مولاه
تبعا وقال ابو يوسف يصح فى حق القطع دون المال فيقطع ولا يرد ويضمن
مثله بعد العتق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق مولاه فيصح الاول
لعدم التهمة وقال محمد لا يصح فى شئ منهما فلا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد
العتاق لان اقراره بالمال باطل فى حق المولى لان ما فى يده لمولاه ولا قطع فى
مال المولى وهذا كله فيما اذا كذبه المولى بان قال المال لى اما اذا صدقه فيقطع
ويرد المال الى المقر له ان كان قائما ولا ضمان فى الهالك اتفاقا وتمامه فى ابن نجيم
م والمرض اى غير ما مر من الجنون والاغماء   وانه لا ينافى اهلية
الحكم المراد باهلية الحكم وجوبه وثبوته له وعليه سواء كان من حقوق الله
تعالى او حقوق العباد   م كان المرض من اسباب الحجر يوجد فى بعض
نسخ المتن هكذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون
من اسباب الحجر   لغريم ووارث اما فى حق الغريم ففى الكل واما فى حق
الوارث ففى الثلثين   كنكاح بمهر مثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية
وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية   اى كالمدبر كذا فى ابن ملك
وفيه مسامحة لان ما واقعة على التصرف كما فسرها به فكان عليه ان يقول
كالتدبير ثم الاصوب حذفه والاقتصار على قوله بعد فجعل كالمدبر اى جعل
حكمه حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا فى شهادته وسائر احكامه ولا ينفذ
ويسعى فى كله او ثلثيه او اقل كالسدس اذا ساوى النصف   بينهما
فى شرح التنوير اى الشرح الكبير المسمى بخزائن الاسرار كما عزاها اليه فى
شرحه الصغير المسمى بالدر المختار وعبارته فى ذلك الشرح كما وجدته على
هامش نسختى والنفاس حكمه حكم الحيض فى كل شئ الا فى البلوغ والاستبراء
والعدة كما فى الجوهرة وغيرها ويزاد انه لاحد لاقله اتفاقا وان اكثره اربعون

يوما عندنا وانه يقطع التتابع فى صوم الكفارة و لا يحصل به الفصل بين صلاة السنة والبدعة فهى سبعة اهو   ص وانهما لا يعدمان اهلية لانهما لا يخلان بالذمة والعقل و قدرة البدن   ص الصلاة شرط اى على وفق القياس لكونهما من الانجاس والاحداث والطهارة عنهما شرط لها   لكثرتها اى فكان فى قضائها حرج وهو مدفوع شرعا وقد افاد كلام المص ان وجوب اداء الصوم منتف عنهما وفيه خلاف بين الشافعية والانفاء اقيس كما فى التحرير وفائدته فى التعرض للاداء او القضاء فى النية على القول بوجوبه فان كان الاداء واجبا نوى القضاء ولا نوى الاداء لانه وقت توجه الخطاب خلافا لمن جعل الخلاف لفظيا   وهو عجز كله ولهذا انافى ما فيه تكليف من احكام الدنيا لان التكليف يعتمد القدرة

ص وانه ينافى احكام الدنيا الخ قال فى التلويح الاحكام فى حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا فى حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثانى اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروى حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصى وهذا جملة ما فصله فى الكتاب   فلا يجب اداؤها من التركة لان المقصود من حقوق الله تعالى هو الفعل عندنا لا المال كما   لحصول المقصود وهو المال لان الفائت بالموت فعله غير مقصود لان المقصود فى حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حق العبد فى العين   ولذا اى لحصول المقصود وهو المال   بخلاف مال الزكوة اى فلو ظفر الفقير به لا يسوغ له اخذه ولا تسقط الزكاة به لما علمت من ان المقصود من العبادات فعلها عن اختيار وقد فات   لخراب ذمته لان الدين وصف شرعى يظهر اثره فى توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا

والكفالة

والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق فلم تصح الكفالة ضرورة   الا اذا تفوت الذمة اى ظهر فوتها بسبب استناد الدين الى سبب صحيح فى حياته لان سبب الضمان لما وجد منه فى حال الحياة امكن اسناد الوجوب الى اول السبب فتصح الكفالة به اى بالدين اللاحق   ص تبطل لانه لا صلة مع الرق والموت فوقه فى العجز   ص فيصح من الثلث لتصحيح الشارع ذلك منه نظرا له ثم المراد الابقاء لحرمة فقير غير وارث كما افاده الا نفا انى اذ الا وصية لوارث على حكم ملكه كان مراده بيان المقصود من قوله ملكا بانه ليس ملكا حقيقة بل على حكم الملك والاولى الاتيان باداة التفسير بل واسقاط قوله ملكا   الا دينا تعلق بعين كالمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجانى لبقاء ملكه لحاجته اى الحاجة فهو متعلق بملكه لا علة للبقاء اذ لا يبقى ملكه مطلقا والاظهر ان يقول كما فى ابن نجيم اى لبقاء ما تنقضى به الحاجة على حكم ملكه   لحاجته الحرية اى حريته فانها تثبت فى اخر جزء من حياته وحرية اولاده ولهذا يكون ما تركه ميراثا لكن كفنه على المولى   لقضاء حق المالك اى ومالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها   ص لدرك الثار الدرك محركة اللحاق وادركه لحقه والثار الدم والطلب به وقاتل حميمك جمعه اثار كذا فى القاموس   ص غير موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت لهم ابتداء   ص لما قلنا تعليل لقوله ابتداء   ودح فقول الش قبله لهذا مستدرك   ان الغرض درك الثار اى وذلك يرجع الى الورثة فيثبت لهم ابتداء   فيثبت لكل كملا فيكون كل منهم فيه كالمنفرد ولذا لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية فى طلب القصاص وتعاد بينة الحاضر عند حضور الغائب وعندهما يورث   النوع الثانى العوارض المكتسبة وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل اما بمباشرة الاسباب او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو اما ان يكون مكتسبا من ذلك المكلف الذى يعتبر تعلق الحكم به كالسكر والجهل والسفر وغيرها او ما ان يكون من غيره عليه كالاكراه   فان قارن اعتقاد النقيض فمركب لتركبه من الجهل بحقيقة الامر

ومن الجهل بانه جاهل بحيث اعتقد نقيضه بخلاف البسيط اذ ليس فيه سوى

الاول السبعة وهي الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء

والاكراه هنا اي فيما يتعلق بهذا المقام انواع والا فهو نوعان بسيط ومركب

كما علمت اربعة اعلم ان فخر الاسلام وصدر الشريعة قسما الجهل الى اربعة

انواع جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح

يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول كجهل الكافر والثاني كجهل صاحب

الهوى وجهل الباغي وجهل من خالف في اجتهاده احد الادلة الثلاثة والثالث

والرابع هما المعبر عنهما في المتن بالثاني والثالث وقسمه المص وتبعه في التحرير

الى ثلاثة انواع جهل لا يصلح عذرا وهو اربعة اقسام جهل الكافر وجهل

المبتدع وجهل الباغي وجهل من خالف احد الادلة والثاني الجهل في موضع

الاجتهاد الصحيح والجهل في دار الحرب والامر في ذلك قريب فقول الشيخ سراج الدين

لابن نجيم اربعة صوابه ثلاثة اذ لا يمكن تطبيق كلام المص على ما ذكره فخر الاسلام

ثم ان قول المص والثاني ربما يسبق الى الوهم انه مقابل قوله الاول فكان على

الشارح ان يقول وهو هنا انواع ثلاثة الاول جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة

وهو اربعة اقسام كجهل الكافر بالله تعالى اي بذاته وصفاته ثم ان

معنى الجهل فيمن عرف الحق وينكره مكابرة وعنادا عدم التصديق المشتمل على الاذعان

والقبول كما افاده في التلويح في صفات الله تعالى الخ فانهم منعوا ثبوت

الصفات الثبوتية من الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام وغيرها لله تعالى

زائدة على الذات ومنعوا ثبوت الشفاعة وخروج مرتكب الكبيرة من النار والرؤية

لوضوح الادلة علة لقوله لا يصلح عذرا في الاخرة ولم يكفر المبتدع

قال في التحرير ولم يكفر المبتدع اذ تمسكه بالقرآن او الحديث او العقل وللنهي عن

تكفير اهل القبلة وعنه صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا

واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وللاجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة

لكافر على مسلم وعدم قبولها من الخطابية لا لكفرهم بل لتدينهم الكذب فيها لمن

كان على رأيهم او حلف انه محق واورد ان استباحة المعصية كفر واجيب بانه اذا

كان

كان عن مكابرة وعدم دليل والمبتدع مخطئ في تمسكه لا مكابر والله تعالى اعلم

بسرائر عباده اهـ هذا والمراد بالمبتدع هنا ليس على عمومه اذ لا خلاف في تكفير

غلاة الروافض ونحوهم ممن يخالف ضروريات الاسلام وان واظب على الطاعات

في عمره وتمام الكلام في شرح التحرير وشرح المنية الكبير للحلبي في باب الامامة

الا ان يكون له منعة الخ لانه سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة

فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة

كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي يأثم وان

كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع وهذا اذا اهلك المال في يده فان

كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما لا نملك مال اهل

البغي وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة حتى لو تجرد

احدهما عن الاخر لا يتغير في حق الضمان وتمامه في جامع الاسرار

اذا قتله اي قتل مورثه وكذا يرثه وارثه العادل اذا قتله لوجود السبب مع

عدم المانع فان القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة

لا اذا كان مأمورا او للاجماع تابع صاحب التحرير حيث جعل المثال المذكور

مما خالف الاجماع المتأخر من الصحابة وظاهر كلام المص انه مثال لما خالف السنة

وهي قوله عليه الصلاة والسلام لمارية اعتقها ولدها ايما امة ولدت من سيدها

فهي معتقة عن دبر منه وذكر وجهه ذكره ابن نجيم وهو انه ان صح ان ابا حنيفة

ومالكا والشافعي رح مجتهدون فلا شك في كون المحل اجتهاديا والا فلا ولا

شك انهم اهل اجتهاد ورفعة اهـ ويؤيده ما في الفتاوى الصغرى الخ قال في

التحرير بعد ان نقل ذلك وغيره من المسائل والحاصل ان كلامهم قد اضطرب في هذا

الباب فتارة اعتبر الخلاف فيهما واخرى لا ويمكن ان يقال بانهم انما قالوا بالنفاذ في

هذه المسائل لاجل خلاف سابق على مالك والشافعي رح لا لخلافهما فيها خاصة

اهـ وهذا بناء على ما قدمه عن الهداية ان المعتبر الاختلاف في الصدر الاول اي زمن

الصحابة والتابعين ثم حرر ان ما ذكروا من المسائل التي لا ينفذ فيها القضاء

انما هو على عبارة القدوري حيث قال واذا رفع اليه حكم حاكم امضاه الا ان

يخالف الكتاب والسنة او الاجماع او يكون قولا بلا دليل عليه واما على عبارة الجامع
حيث لم يستثن فهو وان من قال لا اعتبار بخلاف مالك والشافعي اعتمد قول القدوري
ومن اعتبره اعتمد قول الجامع قال وهذا لم اسبق اليه ص والثاني اى من الانواع
الثلاثة وحاصله انه قسمان الاول في موضع الاجتهاد الصحيح والثاني في غيره لكن في
موضع الشبهة الدارئة للحد والكفارة والشبهة الدارئة نوعان شبهة في الفعل وتسمى
شبهة الاشتباه لانها انما تؤثر في سقوط الحد على من اشتبه عليه لا على غيره كظنه
سقوط الحد على مائدة فمن علم بها وجب عليه الحد ومن لا فلا والشبهة الاخرى تسمى
الشبهة في المحل وشبهة الدليل والشبهة الحكمية وهي ان يوجد الدليل النافي للحرمة
في ذاته مع تخلف حكمه لمانع وهذه لا تتوقف على الظن كوطئ الاب جارية ابنه
فانه لا يحد وان قال علمت الحرمة لقيام الدليل انت ومالك لابيك فيؤثر في سقوط الحد
مطلقا وعند البعض شبهة اخرى دارئة للحد وهي دارئة للحد وهي شبهة العقد
بعلم الحرمة او لا كوطئ التي تزوجها بغير شهود وانما لم يتعرض المص لهاتين لانهما
ليستا مما هو بصدده كما هو غير خاف كذا في شرح الغزي اى لان الكلام في الجهل وهو
في شبهة الفعل واذا علمت ذلك ظهر لك ما في كلام الش من الاشتباه بان
لا يخالف ولصدامن الثلاثة بيان الاجتهاد الصحيح وفي هذا غنية عن قوله بعد بان
لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او الاجماع مثاله الاول بعضا لجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح فلا كفارة عليه لان جهله يكون عذرا مسقطا للكفارة لانه
ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي رح يفسد صومه لقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة كذا في شرح المص او لغيره
الحديث اى ولم يعرف نسخه او تاويله كما في جامع الاسرار والتلويح وكذا حربي
اسلم ودخل دارنا لا يحد به لان الذمي اذا اسلم فشرب بجد لظهور الحكم في دار
الاسلام فجهله لتقصير كذا في ابن نجيم بخلاف ما لو زنى اى بعد دخوله دار
الاسلام واسلامه فانه يحد وان فعله اول يوم دخوله واسلامه لانه
جهله في غير موضع الشبهة لحرمته في جميع الاديان فلم يكن جهله عذرا فان في
المحيط انه هذه عبارة الغزي وعبر في فتح القدير بقوله بشرط وجوب الحد

ان

ان يعلم ان الزنا حرام او وهو اخص مما هنا وهو الموجود في المحيط ايضا ثم ان هذا
تفريع على قوله بخلاف ما لو زنى الخ ووجه الاشكال ان ما في المحيط يقتضي انه لو
ظن عدم حرمة الزنا او لم يعلم بها انه لا يحد فيناقض التفريع المار وكون حرمة الزنا
ثابتة في جميع الاديان لكن قد قال في فتح القدير ونقل في اشتراط العلم يكون عذرا
قال في التحبير واذا لم يكن عذرا بعد الاسلام ولا قبله فمتى يتحقق كونه عذرا
المذكور هو المشكل فليتامل اه ثم اعلم ان قول المص على ظن انها تحل معناه كما في
الفتح علم ان الزنا حرام لكن ظن ان وطئه ليس زنا محرما فلا يعارض ما في المحيط
ص يكون عذرا فلو ترك هناك صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا
عليه اذا علم بعد لانه غير مقصر بالبيع اى بيع الدار المشفوع بها فاذا بيعت
ولم يعلم به يكون جهله عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم
خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها لشغلها بخدمة المولى اى فتعذر جهلها
بالخيار لانها لا تقدر على معرفة احكام الشرع فهو تعليل للثاني وتعليل الاول
بان المولى قد يستبد به فلا يوقف عليه قبل الخيار لا بجهلها بالخيار اى بخيار
انكحها الولي غير الاب والجد من الكفؤ بمهر المثل حتى لا يكون عذرا مطلقا
ولو بعد العلم ثم علمت به ولكن جهلت ثبوت الخيار لها بالبلوغ لا تعذر به
بخلاف الجهل بالانكاح لان الولي قد يستبد به وما نع التعلم معدوم
جهل الامة بالخيار لوجود المانع وهو شغلها بخدمة المولى كما تقدم وزاد في
التوضيح وجها اخر في بيان الفرق وهو ان البكر تريد بالفسخ دفع زيادة الملك
فان طلاق الامة ثنتان والحرة ثلاثة والجهل عدم اصلي يصلح لا للالزام قال
وهذا فرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما
في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء لخفاء دليل العلم لاستبداد الولي
المولى بما ذكر فلا ينفذ تصرف الوكيل والماذون قبل العلم بلا خلاف وينفذ قبل
العلم نصده ومن هذا القبيل جهل المولى بجناية العبد فلا يكون بيعه مختارا
للفدا كما في ابن نجيم ص والسكر قال في التحرير وحده اختلاط الكلام
والهذيان وزاد ابو ح رح في السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الاشياء ولا

يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرئ به
واما فى غيره من وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يؤاخذ
بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجبه مثل البنج والافيون للتداوى
كذا مثل بهما الامام فخر الاسلام فيدل على حلهما وقيده بقوله للتداوى كما هو قول
ابى ح وابى يوسف فيه كما فى شـ التحرير لانه على قصد السكر حرام كما فى ابن نجيم وكذا
على قصد اللهو والطرب كما فى شـ التحرير فيمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق
و العتاق هذه ليست كلها عبارة المتن بل عبارة تغيير التنقيح وعبارة المتن هكذا
فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات ولعله من تصرف النساخ
كما نقله ابن الملك وابن نجيم عن شـ قاضيخان ثم نصه ذكر قاضيخان عن ابى يوسف
ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه قال ابن
ملك وابن نجيم وهو يدل على حرمته والظاهر ان المراد على هذه الرواية ما اذا استعمله
على قصد التداوى مع علمه بتأثيره اما اذا على قصده مع علمه بتأثيره فيحرم
كما مر فى الرواية المشهورة لانه على قصد السكر حرام انهما اى الطلاق
والعتاق يصحان منه اى ممن كان سكره من مباح اى مباح على الرواية المشهورة
والا فقد علمت ان صحتهما منه دليل على الحرمة تأمل قاله ابن الكمال و مثله
فى التلويح واشار اليه فى التحرير لانه بصنعه قال ابن نجيم لان النص ورد
فى الحاصل بآفة سماوية فلا يكون واردا فى ما حصل بصنع العباد لان العذر
من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق كذا فى المحيط الا الردة فيهما
لان اسلامه يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فهو كالمكره
يصح اسلامه لا ردته كذا فى ابن نجيم واستثنى فى الاشباه الردة بسب النبى صلى
الله عليه وسلم قال فانه يقتل ولا يعفى عنه وعزاه للبزازية وهو مما يحتمل
الرجوع بتفسير الحدود الخالصة فخرج ما لا يحتمل كحد القذف فانه يحد وقيد
بالحدود لانه لو اقر بالقصاص صح وقيد بالاقرار لانه اذا باشر سبب الحد
حد اذا صحى ونقل فى الاشباه اربعة اخرى الاولى تزويج الصغير
والصغيرة باقل من مهر المثل او باكثر فانه لا ينفذ الثانية الوكيل بالطلاق صاحيا

اذا

سكر فطلق لم يقع الثالثة الوكيل بالبيع لو سكر فباع لم ينفذ على موكله الرابعة
غصب من صاح ورده عليه وهو سكران قال وهى فى فصول العمادى
مـ ان يراد به هذا فى الاصطلاح اما فى اللغة فهو اللعب فصلا قيد بينها
لابن كمال باشا حيث قال لا بد من هذا القيد احترازا عن صورة الخطأ
ولا يراد به معناه اى بل اريد به ما لا تصح ارادته منه بكسر الجيم اما بفتحها
فهو اب الاب او الام والحظ ومنه لا ينفع ذا الجد منك الجد والعظمة ومنه
قوله تعالى جد ربنا واما بضمها فالبئر فى موضع كثير الكلاء كما فى الصحاح
وثبوته بالجر عطفا على الحكم عطف تفسير والاولى ذكره مضافا فالحكم
مـ بالمباشرة اى بالتكلم بالصيغة باختياره ورضاه الاختيار هو
القصد الى الشئ وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ مثلا
يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله لا برضاه
ان الله لا يرضى لعباده الكفر كذا فى التلويح مـ ابدا لم يذكره الشراح وهو
موجود فى شـ المصـ وفى بعض نسخ المتن والظ وجوده فى اصل النسخة فان المصـ
فى شرحه كتب عليه و ذكر انه لم يذكره فخر الاسلام وعليه تتم المشابهة بين
الهزل وخيار الشرط فان خيار الشرط اذا كان مؤبدا اشبهه فى ان البيع فاسد
فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما بان يتقولا هزلا اى فلا تكفى دلالة الحال
مـ عليه وفى خيار الشرط فانه لا بد من ايصاله بالعقد قال ابن نجيم هكذا
ذكروا هنا ومرادهم منع صحته سابقا على العقد لا منعه لاتحاد الاصح جوابه
فى النفقة من انهما لو عقدا البيع على البنات ثم الحقا به خيار الشرط صح
هى ان يلجئك الى ان تأتى امرا باطنه خلاف ظاهره كذا فى جامع الاسرار عن
المغرب ثم قال فتكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لا يجوز ان لا
يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا
والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا كذا قيل والاظهر انهما سواء
فى الاصطلاح كما قال فخر الاسلام التلجئة هى الهزل مـ وان تواضعا سرا اى
فلا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع وحاصل ما ذكره المصـ هنا

الى اخر البحث وبنى عليه كلامه ان التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات
لان التصرف ان كان لاحداث حكم شرعى فانشاء والمراد احداث تعلقه فان نفس
الحكم الشرعى قديم والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا بل
الى ربط الواقع فاعتقادات وقدم الانشاء لطول الكلام فيه وهو اما ان يحتمل
الفسخ او لا والاول اقسام ثلاثة لانه اما ان يتواضعا على اصل العقد او الثمن بحسب
قدره او جنسه وكل منها ستة اقسام لانه اما ان يتفقا على البناء على المواضعة او
او على الاعراض عنها او على انه لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ ومع اما
ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما
البناء والاخر عدم حضور شئ وهذان الاخيران من هذه الثلاثة لم يذكرا فى
المتن وذكر فى التوضيح انه على اصل ابى ح رحمه الله تعالى يجب ان يكون عدم الحضور
كالاعراض عملا بالايجاب اعنى العقد فيصح فيهما وعلى اصلهما كالبناء قال فى التلويح
وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شئ فان عنده بمنزلة الا
وعندهما بمنزلة البناء اه فالاقسام ح ثمانية عشر من ضرب الثلاثة فى الستة
وفى التلويح ان هذا انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض
والبناء وعدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما فى ادعاء المتعاقدين على ما
به كلام فخر الاسلام فالاقسام ح ثمانية وسبعون وذكرها وستره عليك
مفصلة والثانى اعنى ما لا يحتمل الفسخ ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال
او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا وكل من الاخيرين ايضا اما ان
يكون الهزل باصله او بالقدر او بالجنس واحكام الاقسام كلها بعضها مذكور
فى المتن وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه كما علمه واما الاخبارات والاعتقادات
فسيذكرها فى اخر البحث م واتفقا على البناء اى فلا بعد البيع انا قد بنينا العقد
على الهزل فلا يملك بالقبض لعدم اختيار الحكم كذا فى التلويح وهو اولى مما
فى صدر الشريعة وغيره من قوله لعدم الرضاء بالحكم لان المانع عن الملك عدم
الاختيار لا عدم الرضاء كالمشترى من المكره يملك بالقبض لوجود الاختيار
وان لم يوجد الرضاء فان المكره على الشئ يختاره ولا يرضاه كما قدمناه ويتفرع
على

على عدم الملك بالقبض انه لو اعتقه المشترى لا ينفذ هكذا ذكروا وقال ابن نجيم
وينبغى ان يكون البيع باطلا لوجود حكمه وهو عدم الملك بالقبض واما الفاسد
فحكمه ان يملك بالقبض حيث كان راضيا بحكمه اما عند عدمه فلا كبيع المكره
يملك بالقبض لانه مختار غير راض اهـ ولا يخفى ان ما استشهد به مناف لما
فالاظهر استثناء هذا من القاعدة على انه صرح فى القنية بانه باطل ولعله مراد
المص تامل م او اختلفا بان قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة النسابقة
وقال الاخر اعرضنا عنها وهذه هى الصورة الرابعة من القسم الاول ونزك
الخامسة والسادسة وقدمنا ان حكمهما كذلك م وهما اعتبرا المواضعة لان
العادة البناء عليها لحصول المقصود وهو صون المال عن المتغلب قال فى التلويح
ولا يخفى ان تمسكه بان الاصل فى العقد الصحة وتمسكهما بالعادة يدل على ان
الكلام فيما اذا اختلفا فى دعوى الاعراض والبناء مثلا اما اذا اتفقا على
الاختلاف فى الاعراض والبناء بان يقرا باعراض احدهما وبناء الاخر فلا اقال
بالصحة واللزوم وهذا اظ اهو م الا ان يجدد ما بنيا فيهما بان اتفقا
على البناء او على الاختلاف وذكر فى التلويح ان الاقسام ثمانية وسبعون
حيث قال بعد ما قدمناه لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فلا
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض
الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما او ذهول الاخر فصور الاتفاق ستة
وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين تكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما
ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او
واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه فتصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير
التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فتصير اقسام
الاختلاف اثنين وسبعين من ضرب التسعة فى الثمانية اهـ وهى مع الست
صور الاتفاق ثمانية وسبعون قلت واذا اعتبرت نظيرة للتسعة فى المواضعة فى
القدر والجنس تزيد الاقسام على ذلك وكذا اذا اعتبرته فى اقسام ما لا يحتمل
الفسخ وحاصله ان يقال انما يحتمل الفسخ اما ان يكون الهزل اى باصله او با

او بالجنس فهي ثلاثة ومما لا يحتمل الفسخ فما فيه مال اما ان يكون تبعا او مقصودا
وكل منهما ايضا اما ان يكون الهزل باصله او بالقدر او بالجنس فهي ستة مع
الثلاثة الاول تصير تسعة فتضرب التسعة في ثمانية وسبعين تبلغ سبعمائة
واثنين واما ما لا مال فيه مما لا يحتمل الفسخ فلا يجري الهزل الا باصله دون
القدر والجنس ففيه ثمانية وسبعون قسما تضم الى ما قبلها فتبلغ جملة الاقسام
سبعمائة وثمانين قسما ولم ار من اوصلها الى ذلك والله الهادي الى اقوم المسالك
م وان كان ذلك في القدر مقابل قوله فان تواضعا على الهزل باصل
البيع فهو القسم الثاني من الاقسام الثلاثة للانشاآت التي تحتمل الفسخ
فان اتفقا على الجد في العقد كذا في النسخ بالفاء وفي ائت الم بالباء الموحدة وهو
المناسب وهذه الجملة الى قوله فان اتفقا على الاعراض ليست موجودة
فيما كتب عليه الشارح فهي من الشرح والعمل بالمواضعة يجعله شرطا
فاسدا لان الالف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع
فيفسد ولم يعتبر المواضعة هنا لوجود ما يعارضها من فساد البيع بخلاف
صورة المواضعة في اصل العقد السابقة لعدم المعارض وعند الامامين
الثمن الف لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين لا جعله مقابلا بالمبيع
فكان ذكره والسكوت عنه سواء والحاصل انهما يعملان هنا في الصور الاربعة
بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو ح رح باصل العقد في الكل والفرق له
ما ذكرنا فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى الخ يعني انه يلزم القول
بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية لانا لو قلنا بفساد العقد يلزم
ترجيح الوصف على الاصل لانهما قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا
في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد
العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل م وان كان ذلك
في الجنس هذا هو القسم الثالث من الانشاآت المحتملة الفسخ م على كل
حال اي سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على عدم حضور شيء منهما
او اختلفا في البناء والاعراض بالاتفاق اي عند ائمتنا الثلاثة اما ابو ح

رح

رح فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في قدر الثمن والمواضعة في جنسه ووجهه
ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة
البناء لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل مائة دينار
وهو غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة درهم وهي غير البدل بخلافه فالهزل
في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في
الالفين م وان كان فيما لا مال فيه شروع في النوع الثاني من الانشاآت
وهو الانشاآت الغير المحتملة الفسخ وقدمنا انه اقسام ثلاثة لانه اما ان لا يكون
فيه مال او لا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا م كالطلاق
والعتاق واليمين صورته في الطلاق ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها
علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع
الرجل مع امرأته او عبده على ان يعلق طلاقها او عتقه في العلانية ويكون
ذلك هزلا والنذر والعفو عن القصاص صورته في النذر ان يقول
نذرت هازلا او يتواضع مع فقيرانه يوجب على نفسه التصدق بين الناس
لكن يكون في ذلك هازلا وفي العفو ان يتواضع مع القاتل على ان يعفو عنه
بين الناس هزلا وهو ثلاث جدهن جد تمامه وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين وفي رواية العتق بدل اليمين كذا في ابن نجيم والحق الباقي
بدلالة النص اي لا قياسا حتى يرد ان كون الهزل جدا ثبت بالنص على خلاف
القياس فكيف يجوز الزيادة على المنصوص قال الم في ش والنذر ملحق باليمين
لقوله عليه الصلاة والسلام النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن
القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط ولهذا اذا عفا عن
بعض الدم يسقط كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة واحدة او باع عتق
لان كل واحد منهما احياء فكانا من واد واحد او بالنذر لانه تبرع ابتداء وهذا
نظير اليمين المنصوص عليه والمتشابه المتشابه منه اي فيما لا يحتمل الفسخ
لم يتقدم ذلك صريحا لكنه معلوم ضمنا ولو قال اي فيما وقع فيه الهزل كما قال

وان كان الهزل فيما لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والنذر والعفو عن القصاص فذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو ثلاث جدهن جد والحق الباقي بدلالة النص وان كان
الا الخ اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا كالنكاح فان هزله باطل باصله

فيما بعده لما كان اولى   اى اصل النكاح بان يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح
فى نفس الامر   لما مر من الاستدلال بالحديث على صحته وبطلان الهزل
وذلك سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شئ او اختلفا   اى فى قدر
المهر بان يتزوجها بالفين علانية وبالف سرا   اتفاقا اى فى الصورتين اما
عندهما فظ كما فى البيع واما ابو ح رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث
يعتبر فى النكاح المواضعة دون التسمية وفى البيع بالعكس وقد اشار اليه التنقيح
لان النكاح الخ ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وضعا وتبعا بالنسبة الى المبيع
الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركنى البيع ولهذا يفسد البيع لفساده او
وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف
البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود الحل
فى الجانبين للتوالد والتناسل كذا فى التلويح   وان كان ذلك فى الجنس مقابل
قوله وان هزلا بالقدر وهما مقابلان لقوله وان هزلا باصله فقد تمت
اقسام ما لا يحتمل الفسخ من الانشاآت   صح يجب مهر المثل اى اجماعا فى
الاول اعنى صورة الاتفاق على البناء وكذا فى الاخيرين فى رواية محمد عن ابى
ح رح وعلى رواية ابى يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما فى البيع
لان المهر تابع بيان الفرق وتوضيحه انه فى صورة الاتفاق على البناء انما لزم
مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى
لان المال لا يثبت بالهزل ولا ضرورة الى اعتبار التسمية هنا ولا الى ثبوت
المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع
عليه قد سمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار
التسمية لانه لا يصح بدون الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر واما فى
الاخيرين فلان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا
بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل   صح وان كان
المال فيه مقصودا الى اخر كلامه مقابل قوله وان كان المال فيه تبعا فهو
من القسم الثالث من اقسام الانشاآت التى لا تحتمل الفسخ واعلم ان هذا

القسم

القسم سواء كان الهزل فى اصله او فى القدر او الجنس ففى الاعراض يلزم الطلاق
والمال وكذا فى الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابى ح رح فلترجيح الايجاب اى
العقد واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط فى الخلع والخيار باطل
عندهما واما فى صورة الاتفاق على البناء فعندهما كذلك يقع الطلاق ويلزم
المال لان المال يثبت تبعا والمقصود الطلاق فلا يؤثر فيه الهزل ايضا لانه كم
من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وعند ابى ح رح يتوقف على مشيتها
اى اختيارها الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاط الهزل لامكان
العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف
البيع هكذا افاده فى التحرير والحاصل ان موضع الخلاف صورة الاتفاق على
البناء فقط والثلاث الاخر متفق عليها والتخريج مختلف وهذا خلاصة
ما اطنب فيه المص فى هذا القسم على انه لم يذكر صورة الاختلاف فى مسئلة
الهزل فى القدر   صح فان هزلا باصله كان خلعها على مال بطريق الهزل
لانه كخيار الشرط وهو لا يؤثر فيه   او السكوت اى عدم الحضور
صح وان اختلفا اى فى الاعراض والبناء والذهول   صح فالقول
لمدعى الاعراض اى فيقع الطلاق ويلزم المال كما قدمناه فهو كالاعراض و
وذلك بالاتفاق ايضا مثلهما   تبعا للخلع اى فى عدم تاثير الهزل فيه
على اصله المتقدم من ترجيح الايجاب على المواضعة   لجميع المسمى
اى المسمى فى الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور فى الخلع اذ الطلاق
انما يتعين بما علقه الزوج والخلع من جانب الزوج تعليق الطلاق بقبولها
وقد علقه بكل البدل وهو الالفان والمرأة ما قبلت بعضه جدا لكونهما
هازلين فى الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من
وجوده ليقع الطلاق   على سبيل الجد حال من المسمى   صح يجب
المسمى عندهما اى ويلزم الطلاق واقتصر عليه لانه لازمه وهكذا يقال فيما
بعده   اعنى الوجوه الاربعة وهى الاتفاق على البناء او على الاعراض
او الاختلاف او الاتفاق على انه لم يحضرهما شئ لان الهزل لا يؤثر فى اصل

التصرف ولا في الحال عندهما تبعا للاصل لانه الاعراض هو الاصل فالقول
لمدعيه لان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم ما لم يوجد معارض واعلم
ان مثل ثبوت الحكم والتفريع في الحكم ثبوتهما في نظائره من الاعتاق على مال والصلح
عن دم العمد بناء عليه في التحرير وش ابن نجيم واشار اليه المص في التمثيل وان سكت
عنه في التفريع واما تسليم الشفعة هزلا اه لما لم يذكر المص تسليم الشفعة
وابراء المديون والكفيل هزلا كما ذكره في التوضيح والتحرير تعرض لهما الش
وبعد مبطل التسليم اي تسليم الشفعة لانه من جنس ما يبطل بالخيار لانه في
معنى التجارة لكونه استبقاء لاحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم
والهزل ينفيه فيبقى الدين على حاله لبطلان الهزل لان في الابراء معنى التمليك
ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل فيبقى الدين على حاله وان كان في الاقرار معطوف
على قوله اول البحث فان تواضعا على الهزل باصل البيع وهذا هو القسم الثاني من
التصرفات وهو الاخبارات مقابل الانشاآت وقوله بعده والهزل بالردة
بيان القسم الثالث منها وهو الاعتقادات فانه يحتمل الفسخ قبل التمام لا بعده
الضمير في انه يعود على النكاح وذكر ابن نجيم ان هذا هو المنقول في كتب الفقه وذكر
ان فسخه بالردة يرد على الفقهاء قال ولم ار من نبه على هذا الموضع ومثال فسخه
قبل التمام الفسخ بخيار البلوغ وعدم الكفاءة ص لكونه استخفافا بالدين لان
الهازل راض باجراء كلمة الكفر على لسانه والرضاء بذلك استخفاف بالدين
وهو كفر بالنص قال تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل
ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والاية
كما في التحبير ص والسفه هذا هو الرابع من العوارض المكتسبة السبعة
ظاهره ان كل فاسق سفيه وفيه نظر وانما يكون كذلك لو لم يقيد العمل بخلاف
موجب الشرع بقوله وهو السرف والتبذير وانما فسره بذلك لانه غلب في
عرف الفقهاء على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع
كما نقله ابن نجيم عن العناية فيطالب بكلها سواء كانت عليه او له
ويبقى في يد من كان في يده الى ان يؤنس منه الرشد لكن اباح رح اقام السبب
الظاهر

الا الرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام
الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعليق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه
المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد ام لم يؤنس وهما تمسكا بظاهر
الاية وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال
من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف
ومحمد رح وتمامه في التلويح وبقولهما يفتى كذا في بعض النسخ وفي بعضها
وبقوله ولا ولعلها هي الموافقة لما نقله ابن نجيم عن الخانية قال ورجحه فخر الاسلام
وقال في التحرير الاحب الي قولهما لان النص على منع المال منه كيلا يتلفه قطعا
واذا لم يحجر اتلفه بقوله فلا يفيد ودفعا للضرر العام لانه قد يلبس فيقرضه
المسلمون اموالهم فيتلفها وغير ذلك وهو واجب باثبات الضرر الخاص فصار
كالحجر على المكاري المفلس والطبيب الجاهل والمفتي الماجن اهـ وذكر في التوضيح
هنا عن بعض السفهاء من الطلبة حكاية لطيفة فلتراجع فيؤثر في قصر
ذوات الاربع عبارة التحرير فشرعت رباعية ركعتين ابتداء فقط م
قيد انه اذا اصبح صائما الخ قال في التلويح وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر
اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان
صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن اذا
افطر لم تجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرا في اثناء النهار فلا بد من نية
الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرا العذر ثم الافطار
او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر
لم يجز لكن ان افطر لم تجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن ان
افطر ففي المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي
يتبين ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه
في المسئلتين اي مسئلتي ما اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر
اثناء مسافر افطر الى حالة الفطر فانه يحل له الفطر لانه سماوي
اي اذا تكلف الصوم مع تحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار

وكذا اذا اصبح صائما ناويا بالصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض يوجب ضرورة لا

وهو سماوي بخلاف السفر فانه ممكن من دفعه بان لا يسافر او بان يصوم كما مر

لكن ترك القياس بالسنة اى المشهورة كما تقدم وهي ما روي عن رسول

الله صلى الله عليه وسلم واصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزة العمران

كذا في التوضيح وحق من قصد الثلاث فقط فانها لو توقفت على تمام السفر

لما ترخص الا من قصد اكثر منه السفر واللزوم باطل لعموم الحكم في حق الجميع

م والخطأ شروع في السادس من العوارض المكتسبة والمؤاخذة بجائزة

خلافا للمعتزلة لانها بالجناية قلنا هي عدم التثبت ولذا سئل تعالى عدم المؤاخذة

وعن كونه جناية عد من المكتسبة كذا في التحرير بل يستحق اجرا واحدا لما

في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله

اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد كذا في التحبير لو زفت اليه غير

امرأته كذا اطلقه في الخانية ونصه رجل زفت اليه غير امرأته ولم يكن رآها قبل

ذلك فوطئها كان عليه المهر ولا حد عليه اهـ وقيده القدوري بقوله وقلن هي امرأتك

وعبر المص في كنزه بقوله وقيل وتبعه في التنوير فيشمل الواحدة قال الش في شرحه

تبعا للبحر لان خبر الواحد كاف في كل ما يعمل فيه بقول النساء اهـ وظاهره اشتراط

القول في نفي الحد مع ان الشبهة فيمن لم يكن رآها فقط ظاهرة فليحرر في

طلاقه كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق قضاء لا ديانة

كذا حققه المحقق في فتح القدير كما اشار اليه في التحرير جامعا بين ما يشعر بالوقوع

وبين ما يشعر بعدمه ص كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا لان تجري

منه اختيارى فينعقد لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوت الرضا وانما

قال يجب بيعه الفخر الاسلام للاشارة الى عدم الرواية فيه عن اصحابنا كما في التقويم

قال ابن نجيم بحر عبارته وفي التحرير والوجه انه فوق الهازل

اذ لا قصد في خصوص اللفظ ولا حكمه اهـ يعني فلا يملك بالقبض كبيع الهازل

ومقتضى قولهم انه كبيع المكره ان يملك بالقبض وحيث لم تكن مروية فلما

هي مخرجة فالظاهر ما في التحرير اهـ ص والاكراه هذا هو السابع من المكتسبة

لكنه

لكنه ليس من المباشر بل من غيره عليه ص ويفسد الاختيار بان يجعله مستندا

الى اختيار الآخر لا انه يعدمه اصلا اذ حقيقة الاختيار القصد الى مقدور متردد

بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده

فصحيح والا ففاسد او بقطع عضو ولو انملة لان حرمته كحرمة النفس والمراد

ان يغلب على ظنه ايقاع الفعل والا لا يكون اكراها اصلا كما في التحرير بل هو

وتخويف ص ولا يفسد الاختيار لتمكنه من الصبر عليه او لا يعدم الرضا

ولا يفسد الاختيار لان القياس ان هذا ليس باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك

وفي الاستحسان اكراه وفي قوله وهو ان يهتم الخ بيان لوجهه هذا وفي التلويح

عن بعض الفضلاء ان عد هذا القسم من الاكراه ثم القول بوجود الرضا فيه

مشكل فان من قال انه اكراه يقول بانتفاء الرضا ثمة اهـ واجاب عنه بان اعتبار

الرضا في الجملة غير مستبعد ويكون المعتبر في الاكراه عدم تمام الرضا لا اعدامه

اهـ وفي حواشي القنري ان هذا النوع انما يدخل في تعريف الاكراه اذا عرف

بحمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه اى لا على ما عرف

به الش تبعا للتحرير والاكراه بجملته اى جميع اقسامه الثلاثة لا ينافي الخطاب

والاهلية للوجوب وللاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ ولا يخل الاكراه

بشيء من ذلك والحق ان قسم الاباحة لا وجود له الا ان اريد بالاباحة

ان يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان

اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو عنهما

عنه في التلويح بما نافشه فيه محشيه ص ولا ينافي الاختيار اصلا بعد ما بل

قد يفسده كما مر ص ان امكن اى باحتمال جعل المكره بالفتح آلة المكره بالكسر

فيصير الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم ص فاقتصر عليه اى الفعل

التكلم على المتكلم ص لم يبطل بالكره اى فينعقد كما في الهزل مع الاقتصار على

المكره بالفتح الا ما اتلف من المال كالعتق فيجعل الفاعل آلة للحامل في تلفه ولذا

العتق فيضمن الفاعل قيمته ولو معسرا وتمامه في التحرير بخلاف اسلام

الذمي الى قوله كما في التوضيح وغيره اقول نعم ذكر ذلك في التوضيح ولكن ذكروا ان اسلام

على اصل الشارح الذى ذكره فبل اصلنا وذلك ان الاكراه عنده اما ان يكون بحق
كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما لا الى اخر
ماذكره هناك ثم ذكر اصلنا فى الاكراه كما ذكره المصنف ولم يتعرض فيه لذلك ولا الى
ان الاكراه عندنا يكون بحق وبغيره كما حررته فى شرح التنوير عبارته مع المتن
وصح نكاحه وطلاقه وعتقه واسلامه ولو ذميا كما هو اطلاق كثير من المشايخ
وما فى الخانية من التفصيل فقياس والاستحسان صحته مطلقا اهـ ولكنه
اذا ارتد المكره لا يقتل للشبهة بل يجبر على الاسلام قال فى الوهبانية
وصح فى الاستحسان اسلام مكره ولا قتل ان يرتد بعد ويجبر
ايضا اى كالذى لا يحتمل الفسخ م لعدم الرضا علة للفساد واما
الانعقاد فلصدوره من اهله فى محله او دلالة كما اذا قبض الثمن طوعا
او سلم المبيع كذلك صح اى لزوال المفسد وهو عدم الرضا كما فى البيع
بشرط اجل فاسد او خيار فاسد فانه اذا اسقطه من له الخيار او الاجل
قبل تقرره جاز لزوال المفسد فكذا هذا من الماليات وغيرها اى مما
يحتمل الفسخ او لا مع الاكراه حال من الاقارير م لعدم قيام المخبر
اى متوقف على ثبوته سابقا على الاقرار م على عدمه اى عدم قيام المخبر
فان الخبر يحتمل الصدق والكذب فاذا لم يكن فيه تهمة ولا دليل على كذبه ترجح
صدقه بوجود المخبر به فيحكم به واذا كان بخلافه فلم يترجح فلم يعتبر وهى
الاكراه الضمير للدلالة اى ان الاكراه دليل على عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم
دفعا للسيف عن راسه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدده بحبس او قيد
لفوات الرضا بما يلحقه من الهم او الغم وعدم الرضا يمنع ترجيح صدقه
م فيقتصر الفعل على الفاعل اى اذا كان بملجئ فيلزمه حكمه الا الحد كما فى
التحرير فانه لا يجب على الفاعل ايضا كما لا يجب على الحامل ثم ان المراد انه لا ينتقل
الى الحامل شئ من احكامها المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا
اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق
بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات فى

ان

ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو اكرهه عليه كان العقر على الزانى
لكن لو تلفت الجارية بذلك ينبغى ان يكون على الحامل اى المكره كذا فى التلويح
ص والثانى ما يصلح كون الفاعل فيه آلة لغيره جعل فى التوضيح هذا الثانى منقسما
الى قسمين لانه اما ان يلزم تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على
الفاعل ولا يتعلق بالحامل لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل
لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء
الفاعل فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وذلك كما اذا اكره محرم
محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل فلم يكن
آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى
مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة او الاشارة لا بفعل القتل
فافهم واما القسم الثانى فهو ما ذكره المص وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء
لا نقلا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فلو اكرهه على رمى صيد
فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير
عمدا فعند زفر رح القصاص على الفاعل وعند ابى يوسف رح لا قصاص على
احد بل الواجب الدية على الحامل فى ثلاث سنين وعند ابى ح ومحمد رح القصاص
على الحامل فقط واما الاثم فعليهما لحمله وايثار الاخر حياته على من هو مثله
فى الحرمة هذا فى العمد وفى الخطأ لعدم تبينهما كذا فى التلويح والتحرير وتمامه
فى العمد اى القتل العمد بان كان بمحدد ويوجد فى هامش بعض النسخ
والشرح ما نصه فيه ان القود انما يلزم عند الامام بالمحدد فظهر
ان مقتضى جعل الفاعل آلة للحامل كانه ضرب به ان لا يقتص من الحامل لان
القصاص عند الامام انما يكون بالقتل بمحدد وهذا ليس كذلك اقول الجواب
يظهر لك مما سبق من ان الاكراه الملجئ انما يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار
صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وانما يكون ذلك

احتمال جعل الفاعل آلة الحامل ولا يبقى منسوبا الى الفاعل فاحتمال كونه آلة انما هو
شرط لنسبة الفعل الى الحامل حتى كانه هو الفاعل حقيقة فاذا اكره غيره على
قتل شخص فقتله فذلك الفعل منسوب الى الحامل فان كان عمدا فعليه القصاص
وان كان خطأ فالدية على عاقلته ولا شيء على الفاعل لانه بمنزلة آلة لا اختيار لها
كالسيف في يد القاتل فتدبر   ص على المكره لا المكره الاول بالكسر والثاني
بالفتح   ص والحرمات انواع ما مر كان في تقسيم المكره عليه باعتبار نسبته
الى الحامل والمحمول وهذا في تقسيمه باعتبار حل اقدام المكره بالفتح وعدم حله
لانه قتل للولد حكما لما فيه من فساد الفراش اذا كانت منكوحة الغير
وضياع النسل اذا لم تكن وذلك بمنزلة القتل للولد حكما فلا يثبت الترخيص
وهما في ذلك سواء اي المكره والمكره عليه مستويان في خوف التلف فيستويان
في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا
يحل اصلا   واما زنا المرأة فانما يحتمل الرخصة الخ فيكون من النوع الثالث
كما في التوضيح وهذا محترز قوله كالزنا بالمرأة   وان الاكراه الملجئ يبيحها
اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار فتبقى على الاباحة والاكراه الملجئ لخوف تلف النفس والعضو
نوع من الاضطرار وان النص للاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة
النص لما فيه من خوف فوات النفس والعضو   لان الموضع خفي قال في
الغيبين يرجى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم
في زعمه لان دليل زوال الحرمة عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كما في الخطاب
قبل الشهرة كالصلاة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها ذكره في
المبسوط   لا غير الملجئ بالنصب عطفا على الملجئ اي فانه لا يبيحها
للشبهة فان الاكراه لو كان ملجئا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة
كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك
وهذا استحسان والقياس الحد اذ لا تأثير للاكراه بالحبس ونحوه في الافعال
فوجوده كعدمه   وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة يعني

انه

انه لا يحتمل متعلقها فقط لكن قد يرخص العبد في فعله مع بقاء الحرمة وذلك لان
الكفر حرام ابدا واجراء كلمة الكفر كفر صورة لتعلق الاحكام بالظاهر فيكون حراما
ابدا الا انه رخص فيه بالاكراه مع اطمئنان القلب بالايمان وكذا حرمة افساد الصوم
والصلاة ونحوهما او تركهما حرمة مؤبدة ممن هو اهل الوجوب لكن الصوم ونحوه
يحتمل السقوط بالاعذار بخلاف الايمان   ومن هذا النوع الخ فصله عما قبله
لما علمت آنفا من احتمال الصوم ونحوه السقوط بخلاف الايمان والحاصل ان كلا
منهما من حقوق الله تعالى وحرمتهما لا تحتمل السقوط لكن احدهما يحتمل
السقوط دون الآخر   ص وحرمة تحتمل السقوط الخ ادرج صاحب التوضيح
هذا النوع تحت الذي قبله وجعل النوع الثالث ثلاثة اقسام اما ان يكون في
حقوق الله تعالى او في حقوق العباد والاول اما ان يحتمل السقوط او لا اقول
وكان المص رح جعله قسما برأسه لما اشار اليه من احتمال هذه الحرمة السقوط
في الجملة ولما نقل ان محمدا رح قيد الحكم هنا بالاستثناء فقال كان شهيدا ان شاء
الله تعالى بخلاف ما قبله وفي الوافي وجهه انه لما لم يكن في معنى العبادات من
كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيد الحكم
بالاستثناء   بالاكراه الكامل اي الملجئ   فوق حرمة المال لانه مهان
مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه   والحسنى وزيادة
تلميح للاية الكريمة وعن ابن عباس الحسنى الجنة والزيادة مضاعفة الحسنة
بعشر امثالها وفي صحيح مسلم وغيره اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله
عز وجل تريدون شيئا ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة
وتنجنا من النار قال فيكشف الحجاب فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم
ثم تلا هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة رزقنا الله تعالى ذلك بمنه
وكرمه امين   بعد اذان الثلث هو المسمى الآن بالاول في عرف مؤذني
الجامع المزبور وكان يسمى بالثلث لانه كان في اخر ثلث الليل وهذا
اخر ما سجعه اليراع على القرطيس من البرود السود   ورفع راسه
عنده من الركوع والسجود   وذلك في ليلة السبت لثماني عشر خلون

سنة ذي القعدة الحرام ١٢٢٢ اثنين وعشرين بعد مائتين والف من الاعوام
والحمد لله الملك العلام والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
السادة الكرام والتابعين لهم باحسان الى قيام الساعة وساعة القيام
وذلك على يد جامعها احقر الخليقه ومن هو لا شي في الحقيقه
احقر العبيد أمين محمد امين بن عمر الشهير بابن عابدين غفر الله تعالى
ذنوبه وملأ من زلال العفو ذنوبه وعفى عنه وعن والديه وعن
مشايخه ومن له حق عليه واحسن اليهم المبدا والختام بحرمة النبي
وآله الكرام عليه وعليهم الصلاة والسلام

وكان الفراغ من نسخ هذه الحاشية الطيفة لست
خلون من ربيع الاول سنة اربع وتسعين ومائتين
والف بقلم الذليل عظيم الذلات الراجي من
الله الاسعاد عبده محمد مراد عفى
الله له ولوالديه ولمشايخه